

**Tesis para aspirar al doctorado en filosofía**

**Una defensa del carácter  
conceptual de la experiencia.**

**Habilitación, racionalidad y naturaleza**

**Aspirante: Juan Saharrea**

**Director: Gustavo Agüero**

**Co-directora: Marcela Becerra Battán**

Agradecimientos/ reconocimientos .....	7
Aclaraciones .....	9
PREFACIO .....	11
Conceptualismo y la rehabilitación del empirismo .....	18
La viabilidad del conceptualismo .....	25
Nuestra tesis negativa .....	27
Nuestra tesis positiva .....	28
Nuestro desarrollo .....	33
PARTE 1. LA IRREDUCTIBILIDAD DE LO NORMATIVO. QUÉ SON LAS COMPETENCIAS CONCEPTUALES .....	36
1. SOBRE SEGUIR UNA REGLA: SIGNIFICADO, OBJETIVIDAD Y PRÁCTICAS .....	37
“La noción familiar de objetividad” .....	39
La temática sobre seguir una regla: el riesgo de perder la objetividad .....	42
Una nueva forma de escepticismo: el escepticismo sobre la comprensión .....	43
Comunitarismo .....	45
El argumento kripkeano .....	47
Malas comprensiones de lo normativo .....	48
El rechazo de la paradoja a través de la noción de prácticas .....	53
El concepto de práctica social .....	56
Desencanto y quietismo en la noción de prácticas .....	58
Argumento en contra de la regresión y del regularismo .....	59
La autoconciencia: lo que el regularismo no puede explicar .....	62
Normas y el nivel de la “roca dura” .....	64
Conclusiones .....	66
PARTE 2. ....	68
EL CONCEPTUALISMO DE JOHN MCDOWELL .....	68
2. DOS INTUICIONES EN DISPUTA EN EL ESTUDIO DE LA PERCEPCIÓN .....	69
¿Qué es percibir? .....	69
Competencias conceptuales .....	74
¿Dónde está el carácter filosófico de la pregunta? .....	80
El problema en cuestión .....	81
Dos intuiciones en disputa .....	83

¿Hay una posición que satisfaga la disputa de intuiciones? .....	91
Dos implicaciones fundamentales sobre el empirismo .....	92
A modo de conclusión.....	94
3. LA MENTE Y EL MUNDO DE JOHN McDOWELL.....	95
La problemática mente y mundo .....	95
¿Por qué el problema es importante?.....	98
Derivaciones en diferentes áreas de la filosofía.....	101
Kant y el problema de la representación .....	102
El doble carácter de la representación.....	105
Una aproximación a la idea de corrección .....	106
Responsabilidad ante el mundo .....	108
EM como posibilidad de que la experiencia sea tribunal .....	109
Mito de lo Dado: Antecedentes .....	110
Dos concepciones de lo (D)dado.....	112
Mito de lo Dado: Cuatro formulaciones .....	114
EL sube y baja: mito de lo Dado vs Coherentismo .....	118
El naturalismo de segunda naturaleza (N2N) .....	126
La principal distinción de N2N: Actualización y ejercicio conceptual.....	128
Tener el mundo a la vista: el caso de los valores morales .....	129
La objeción de idealismo absoluto: ¿entonces no hay nada fuera de lo conceptual?.....	129
A modo de conclusión.....	131
Aclaración .....	132
4. CONCEPTOS Y REPRESENTACIÓN .....	133
El compromiso que conduce al NN a Evans y Davidson como un aliado.....	133
Richard Heck y la objeción de sobreactuación al conceptualismo .....	137
Noconceptualismo como la puerta de ingreso al NN .....	142
A modo de conclusión.....	143
PARTE 3 .....	145
EL CONCEPTUALISMO MÁS ALLÁ DE McDOWELL: .....	145
LAS IDEAS DE NATURALEZA, COHERENTISMO Y HABILITACIÓN .....	145
5. NATURALEZA Y SEGUNDA NATURALEZA .....	146
La preponderancia del NN .....	146

El concepto de NNaturaleza como impedimento al conceptualismo .....	149
Nuestra percepción es natural .....	152
La apelación errónea al concepto de 2N .....	154
A modo de conclusión.....	162
INTERLUDIO PRIMERO.....	166
Despejando la línea de obstáculos .....	166
6. PERCEPCIÓN Y JUSTIFICACIÓN: ¿POR QUÉ VEMOS LO QUE VEMOS? .....	168
El empirismo lógico .....	169
La idea de “tribunal de la experiencia” en versión de Quine .....	171
Dos dogmas del empirismo: estructura general.....	172
Tercer dogma: dualismo esquema-contenido .....	176
La tesis de la indeterminación de la traducción .....	179
Consecuencias de la tesis de Quine .....	182
¿La experiencia reducida a “estimulación de los receptores sensoriales”? .....	183
El contenido empírico como objeto de la ciencia natural.....	185
Internalismo vs externalismo epistemológico.....	187
Davidson, el coherentismo epistemológico y la objeción de vacuidad .....	189
La concesión del EM al coherentismo .....	191
Coherentismo y la concepción pragmatista de la verdad .....	194
La independencia lógica de EMjustificatoria y del conceptualismo.....	196
Conclusiones .....	198
INTERLUDIO SEGUNDO .....	199
Algunas objeciones más al coherentismo .....	199
Una definición general de coherentismo .....	199
Es la nuestra una intuición similar al fundherentismo .....	206
7. LA IDEA DE HABILITACIÓN .....	210
Dos vertientes críticas del conceptualismo .....	210
El verdadero obstáculo al conceptualismo .....	213
Conceptualismo inferencial y estándar .....	217
El conceptualismo intuicional .....	223
La delimitación de la idea de contenido intuicional.....	225
Conceptualismo de la habilitación.....	229

Críticas a la relevancia del conceptualismo de la habilitación.....	231
Conclusión.....	233
INTERLUDIO TERCERO .....	234
Origen y marco epistemológico de los juicios perceptivos .....	234
Cuadro de posiciones .....	240
CONCLUSIONES .....	241
La inviabilidad o irrelevancia de una defensa del conceptualismo .....	241
¿Cómo situar conceptualmente los juicios empíricos? .....	249
EPILOGOS.....	255
EPILOGO 1 .....	256
1. Burge y su noción de “entrañamiento” .....	256
EPILOGO 2.....	261
La pregunta de Dreyfus sobre las acciones irreflexivas .....	261
Dreyfus-McDowell y un mismo error.....	264
BIBLIOGRAFÍA.....	274

*La confusión filosófica se extiende más allá de los límites  
de quienes estudian filosofía, ya sean profesionalmente o como simples aficionados.*

*Es bueno despejar las confusiones filosóficas no solamente para nuestras vidas  
políticas y morales, sino también para la ciencia neurológica, la lingüística y todas las  
llamadas ciencias cognitivas.*

*Pero principalmente porque es valioso por sí mismo, como debería saber todo aquel  
que haya pensado con profundidad sobre cualquier problema filosófico*

*Hilary Putnam*

*El pensamiento o juicio, que como lo veo, no es una forma de experiencia, sino que él  
mismo es el todo concreto de la experiencia*

*Michael Oakeshott*

## Agradecimientos/ reconocimientos

Hubo diferentes instituciones que financiaron esta investigación. Las menciono en orden cronológico de vinculación: Secretaría de Ciencia y Técnica (SeCyT) de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC) –a través de subsidios al grupo que pertenezco y de la Beca de Inicio a la Investigación en 2013; SeCyT de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de San Luis –a través de la Beca de Posgrado para Docentes de la Facultad en 2014; Asociación de Universidades del Grupo Montevideo (AUGM)- a través de Beca de Movilidad de Posgrado la cual me permitió la realización de dos cursos específicos para este doctorado en la capital uruguaya; y el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) – a través de la beca interna doctoral a partir de 2015.

Esta tesis, si bien cae bajo mi responsabilidad intelectual, es el logro de un equipo en el marco del proyecto de investigación “*Comprender y significar. La contribución de las competencias inferenciales al desarrollo del pensamiento*”, bajo la dirección de Gustavo Agüero. Formo parte de este espacio de trabajo desde el año 2009. El grupo me convirtió en un expositor más caritativo con los otros y le dio sentido a la labor investigadora como un tipo de labor comunicativa y creativa. A todos los miembros que pasaron y se fueron y a los que actualmente continúan, les debo parte de los aciertos en las páginas que siguen.

En varias instancias hubo colegas con los que debatí sobre mis puntos de vista. Menciono algunos: Ana Testa, Alvaro Pelaez, Ricardo Caracciolo, Silvio Mota Pinto, Daniel Gorra y a través de él Susan Haack. Los intercambios intelectuales con Daniel dieron inicio a un grupo de Investigación en Filosofía del Derecho en la Facultad de Ciencias Económicas Jurídicas y Sociales de la UNSL en torno a la naturaleza de la normatividad. Ese espacio, bajo la dirección de Gustavo, los últimos años ha contribuido mucho al desarrollo de mis argumentos.

En cuanto al equipo del Doctorado concretamente. Quiero agradecer a mi co-directora Marcela Becerra Batán, o ‘Marce’ sin más, por su confianza, su calidez y su virtud de decir lo justo en el momento necesario. Ella acordó en que este tipo de empresas

sólo puede llevarse a cabo si media la amistad y las buenas reuniones. Trabajar en conjunto con ella me hizo mejor en muchos planos.

En cuanto a Gustavo, más conocido en estos ámbitos como ‘el Negro’, le agradezco su rigor, su exigencia constante, su contención en momentos de confusión, su paciencia y su virtud de mostrarme los errores propios con el sólo acto de leer mis textos en voz alta. El me hizo vencer un prejuicio: una autoridad no necesita ser solemne ni distante.

A mi familia por acompañarme siempre y por provocarme la confianza. El Mercedes’s Team es mi madre Lili, mi padre Juan y mi hermana Luz.



## Aclaraciones

### *Abreviaturas*

- M&W: McDowell, J. 1994/6. *Mind and World*, Cambridge Mass: Harvard University Press.
  - EPM: Sellars, W. 1953/1997. “Empiricism and the philosophy of mind” (with an introduction by Richard Rorty and a Study Guide by Robert Brandom) Cambridge Mass, London England: Harvard University Press.
  - SG: Brandom, R. 1997. “Study guide” en Sellars, W. 1953/1997.
  - WOFR: McDowell J. 1984. “Wittgenstein. On following a rule” en (1998) *Mind, Value and Reality*. Massachusetts and London: Harvard University Press, 221-262.
  - NN: Naturalismo Naturalista.
- Para aludir a NN empleamos NNatural y NNaturalista: Natural y Naturalista en el sentido NN.
- CNC: Contenido noconceptual
  - N2N: Naturalismo de segunda Naturaleza
  - 2N: Segunda naturaleza

### *Significado de la numeración*

- La numeración con i,ii,iii etc. hace referencia a las distinciones propuestas por nosotros.
- La numeración con I,I,III etc. hace referencia a las distinciones propuestas por otros. Por ejemplo: ‘McDowell distingue entre dos tipos de naturalismo I) NN y II) N2N’.
- Los números (1) (2) (3) sirven para referir a las proposiciones.
- Las comillas dobles (“”) encierran citas textuales. En pocas ocasiones las empleamos para encerrar tipos y distinguirlas de instancias. Por ejemplo “Los perros son mamíferos” es un tipo de la instancia ‘Los perros son mamíferos’.
- Las comillas simples (‘’) tienen un doble uso: i) para aludir a un concepto al estilo fregeano de cita directa, v.g. ‘Frege’ es un nombre propio y ii) también para aludir a discursos posibles –es decir nosotros suponiendo lo que un autor o una tradición diría, como por caso Kant diría ‘no hay percepción sin lenguaje’. Se trata de un recurso para resumir la exposición.
- El subrayado alude o bien a objetos por ejemplo ‘Gato’ refiere a *gato* o bien a vocablos de otro idioma a *priori* o *entailment*.

### *Sobre las citas traducidas del inglés*

- Todas las traducciones nos pertenecen, para el caso de M&W una de nuestras fuentes principales nos basamos en la traducción de Miguel Angel Quintanilla de 2003 (McDowell, J. 2003 *Mente y mundo* [Trad. De Miguel Angel Quintanilla], Salamanca: Sígueme). Oportunamente aclaramos divergencias de criterios de traducción de algunos términos.

## PREFACIO

Los seres racionales tenemos creencias y nuestras creencias son de diferente tipo: no es lo mismo la creencia de que Dios existe que la creencia de que la suma de los ángulos interiores de un triángulo suman 180 grados, como tampoco es lo mismo la creencia de que veo dos sujetos cruzando la calle a través de la ventana de mi habitación que la creencia de que todos los hombres son mortales o de que la felicidad es lo que conviene al mayor número. Semejante disparidad amerita alguna discriminación y la epistemología en general, a fin de ordenar el rompecabezas, reconoce dos clases de creencias: aquellas a las cuales arribamos mediante una inferencia (como conclusión de un razonamiento) y aquellas a las cuales arribamos no-inferencialmente. Un caso de creencia producto de un razonamiento o de una inferencia es ‘Messi es millonario’. Mi creencia de que Messi es millonario se basa en las premisas de que ‘todos los jugadores de fútbol son millonarios’ y de que ‘Messi es jugador de fútbol’. Por el contrario, arribo a la creencia ‘el semáforo está en rojo’ no-inferencialmente, esto es, sin que medie razonamiento de ningún tipo. Mi creencia en este caso es empírica en virtud de vincularse directamente con mi experiencia perceptiva. No es, por tanto, conclusión de otra creencia o juicio.<sup>1</sup>

Las creencias empíricas son un caso paradigmático del tipo de creencia no-inferencial. Un rasgo fenomenológico de tales creencias –compartido con ciertas creencias inferenciales– es que nadie duda de que puedan expresar conocimiento sobre el mundo. Sin embargo, no es tan fácil explicar cómo es que lo hacen. ¿Cómo el mundo impacta sobre los sujetos para dar lugar a creencias acerca de la manera en que el mundo es? Es este un buen interrogante para aproximarnos a nuestro tema.

En principio un buen dato para averiguarlo es pensar la naturalidad con la que referimos a la experiencia como garantía de nuestro conocimiento en frases cotidianas

---

<sup>1</sup> Empleamos ‘juicio’ y ‘creencia’ como sinónimos entendiendo por ellos la unidad lingüística mínima frente a la cual un agente puede convertirse en responsable y siendo su criterio de corrección verdadero/falso –criterio que desde Michael Dummett se caracteriza como el ‘valor semántico’ de una oración. Así una creencia o juicio puede ser o bien verdadero o bien falso. En cambio un nombre o descripción definida como ‘Pedro’ o ‘El rey de Francia’ respectivamente, no tienen valor de verdad si bien contribuyen, en tanto términos suboracionales, al valor semántico de las oraciones donde se incluyen.

como ‘es así’, ‘¿es que no lo ves?’ o ‘es obvio’. En este sentido si alguien me preguntara por qué creo que el semáforo está en rojo probablemente no tenga otra respuesta que argumentar ‘porque lo veo’. Aunque esta respuesta es correcta nos invade cierta insatisfacción intelectual como si esperásemos ver una gran película cuando en realidad nos ofrecen otra historia más con Montescos y Capuletos. Sucede que mediante esta respuesta aludimos a la experiencia pero sin apartarnos del territorio de la creencia. Pero en el fondo parece bastante intuitiva la idea de que la experiencia se diferencia de la creencia que la expresa.

Si uno comienza preguntando por la naturaleza de la experiencia no hay modo en que no se pregunte por el aporte de la experiencia a los juicios empíricos (nadie duda de su vínculo pero la duda es precisar de qué clase de vínculo se trata). Pero por otra parte, también es claro que el funcionamiento y la delimitación conceptual de las creencias o juicios empíricos involucra un estudio detallado de la naturaleza de la experiencia. Precisamente la naturaleza del contenido perceptivo y la significación epistemológica de los juicios empíricos (en tanto creencias no-inferenciales)- ambas cuestiones, como dos caras de una misma moneda- constituyen el tema de este doctorado.

Como sucede muchas veces en filosofía hay un responsable al cual se indica como el primero en plantear un problema. Quien tiene la máxima responsabilidad en dar una respuesta polémica en torno al estatus epistemológico de la experiencia es Donald Davidson (Davidson, 1983). Davidson no es, a este respecto, un pensador más sino alguien que bien puede officiar como punto de referencia para las diversas posiciones sobre el asunto. Davidson concluye que la experiencia no tiene relevancia epistemológica y con ello asume que el rol justificatorio que le asignara la tradición empirista al contenido perceptivo, queda descartado dando lugar a un enfoque diferente sobre la justificación, el coherentismo, resumido en el lema “nada puede contar como una razón para sostener una creencia excepto otra creencia” (Davidson, 1983: 228) o sencillamente ‘sólo una creencia justifica otra creencia’. En un párrafo célebre de “A coherence theory of truth and justification” (1983) Davidson demarcó la relación entre experiencia y juicio o creencia en términos coherentistas:

La relación entre una sensación [i.e. una experiencia perceptiva] y una creencia no puede ser lógica, dado que las sensaciones no son creencias ni otras actitudes proposicionales. ¿Cuál es, entonces, la relación? Pienso que la respuesta es obvia: la relación es causal. Las sensaciones causan algunas de nuestras creencias y en este sentido son la base o el fundamento de esas creencias. Pero una explicación causal de una creencia no muestra cómo o por qué la creencia es justificada (Davidson, 1983: 229).

La tesis davidsoniana de que la contribución de la experiencia a las creencias es bruta<sup>2</sup>mente causal generó toda una ortodoxia en filosofía que, desde el inicio, descargó de carácter representacional a la experiencia. Conforme a esta tesis la experiencia no posee contenido proposicional –al estilo ‘las cosas son así o asá’– y por tanto percibir no supone representar ningún estado de cosas en el mundo.

La tesis de la irrelevancia epistemológica de la experiencia es el complemento de una teoría de la justificación alternativa a la clásica plataforma fundacionalista: el coherentismo epistemológico. De acuerdo al fundacionalismo epistemológico algunas creencias justificadas son básicas y su fundamento es independiente de cualquier otra creencia, es decir depende de la propia experiencia. De acuerdo al coherentismo epistemológico, en cambio, una creencia está justificada en la medida en que pertenece a un conjunto coherente de creencias (cf. Haack, 1993: 28-38). Habida cuenta de que la relación entre sensación –o experiencia– y creencia es inocua epistemológicamente, tal como reza la cita davidsoniana<sup>3</sup>, la viabilidad del fundacionalismo, pese a la tradición de John Locke, el Obispo Berkeley y David Hume, se ve seriamente devaluada.

---

<sup>2</sup> Decimos ‘bruta<sup>2</sup>mente causal’ –siguiendo el criterio de (McDowell, 2000b)– para aludir a un vínculo que se establece entre fenómenos naturales. Dado que la idea de “(...) algo causado por algo es perfectamente intuitiva” (McDowell 2000b: 92) precisamos de esta especificación. Por ejemplo también empleamos el concepto de ‘causa’ para explicar conductas no-naturales como las involucradas en las conductas lingüísticas de los agentes; como cuando decimos ‘Dejó a su novio a causa del maltrato’. Para limitar la ambigüedad y precisar los conceptos ofrecemos al menos estas dos acepciones opuestas.

<sup>3</sup> El argumento de la irrelevancia epistémica de la experiencia pese a que no se lo reconozca usualmente, está ya presente en Karl Popper. Agradecemos a Susan Haack este “comentario histórico” –tal como ella misma lo definió en su discusión al trabajo “Peirce y una intervención posible en el debate sobre el carácter del contenido empírico” que presentamos en el Coloquio Pierce en Argentina realizado en Buenos Aires durante este año junto con mi director y nuestro colaborador Daniel Gorra. En

A propósito de estos nombres vale recuperar un poco de historia antes de continuar la discusión. Una actitud habitual que caracteriza a toda la tradición empirista a partir del siglo XVII es dar una explicación de las creencias empíricas colocando a la experiencia como una instancia que les otorga fundamento. Dicho en breve: para los empiristas el mundo se hace cognoscible mediante ciertos intermediarios epistémicos que, como tales, son la evidencia que dota de sentido nuestro ‘pensamiento’ (juicios o creencias). Conforme a las convicciones empiristas estaríamos habilitados a descomponer toda creencia o juicio empírico en dos partes: la creencia y la experiencia, las cuales se hallan en una relación lógica o epistemológica (de fundamentación o más concretamente de justificación).<sup>4</sup> Pero sucede que de estos dos componentes sólo la creencia aparece como un concepto claro –de hecho nos basta con dividirlos entre inferenciales y no inferenciales para comprender los diversos modos de creencia. En cambio, hablar de la experiencia como un tipo de fundamento de las creencias nunca ha dejado de generar problemas explicativos y *a fortiori* tampoco lo ha dejado de generar el vínculo epistemológico entre experiencia y juicios.

A este respecto cabe mencionar las dudas principales a modo de interrogantes: ¿qué tipo de naturaleza tiene o debería tener la experiencia tal que permita brindar fundamento a una creencia? ¿Es el vínculo entre experiencia y juicio bruta mente causal o por el contrario, es de naturaleza epistemológica? ¿Si la relación de fundamentación es una relación lógica o epistemológica y si las relaciones lógicas sólo se establecen entre ciertas clases de ítems de carácter proposicional, debemos concluir que la experiencia tiene tal carácter? ¿El juicio empírico es el resultado de una inferencia desde la experiencia? ¿Siendo así de qué tipo de inferencia, en tal caso, se trataría? ¿Sin apelar a la experiencia, por otro lado, qué

---

efecto, en *Conjectures & refutations* (publicado originalmente en 1963) Popper sostiene que “[...] toda observación implica interpretación, [...] todo conocimiento puramente observacional, no contaminado por la teoría, si fuera posible, sería completamente estéril y fútil” (Popper, 1959/2002: 30). León Olive escribe un excelente artículo crítico sobre esta tesis popperiana (Olive, 2004). Asimismo, agradecemos los comentarios conceptuales de Haack en respaldo a nuestro trabajo respecto de la relevancia de este tópico en relación al concepto de percepción en la filosofía de Peirce.

<sup>4</sup> No desconocemos que para los empiristas las interfases epistémicas tenían un origen bruta mente causal pero a su vez se les asignaba un rol epistemológico. Este doble carácter de las interfases, que protagonizan las llamadas ‘ideas’ o ‘impresiones’, tal como veremos al desarrollar el Mito de lo Dado, constituye una incoherencia para la asignación de un rol epistemológico a la experiencia.

dificultades habría para considerar los juicios no-inferenciales como casos de conocimiento? Un ejemplo sirve para ahondar en la complejidad del asunto: si yo creo que ‘la luz del semáforo está en rojo’ puedo decir que mi juicio se apoya en este otro, ‘Veo que la luz del semáforo está en rojo’. Expliquemos esto: si bien en este caso la creencia se distingue como un tipo de actitud frente a la apariencia (i.e. el contenido empírico), tanto apariencia como creencia comparten el contenido (‘la luz del semáforo está en rojo’). Este contenido compartido convierte la inferencia desde la apariencia a la creencia en inútil como una justificación. Es decir, bien se podría decir que el juicio ‘la luz del semáforo está en rojo’ se funda en ‘veo que la luz del semáforo está en rojo’; pero lo que no encontraríamos es una justificación para este último juicio (que en realidad no es la experiencia sino otro juicio). Davidson aquí nuevamente acierta respecto de la gravedad de no encontrar una respuesta al asunto:

[...] las sensaciones –sostiene– son lo que conecta el mundo y nuestras creencias, y son candidatas de justificación porque a menudo somos concientes de ellas. El problema en que parece que hemos caído es que la justificación parece depender de la conciencia, la cual es, otra forma de creencia (Davidson 1983: 229).

Con lo que las dudas respecto de cómo las creencias empíricas constituyen un tipo de conocimiento basado en la experiencia queda sin explicación. Lo que verdaderamente destaca en los comentarios de Davidson es que su coherentismo epistemológico si bien tiene una respuesta para la relación entre experiencias perceptivas y creencias todavía señala ‘cabos sueltos’ en su propia imagen acerca de la naturaleza del contenido perceptivo. En especial reparemos en los siguientes dos aspectos de importancia capital para nosotros surgidos de esta cita:

I) somos concientes (a menudo) de nuestras sensaciones –o experiencias.

II) la conciencia es una forma de creencia (o juicio)

La tesis de que la experiencia sólo aporta causalmente a nuestras creencias empíricas no basta para explicar (I): si la experiencia es producto de un vínculo bruta-mente causal su disponibilidad para formar parte de la conciencia resulta imposible. No podríamos ser concientes de un tipo de entidad que, por su constitución, no está disponible para ser

objeto de conocimiento. Las sensaciones, entendidas como las concibe el coherentismo, son condiciones necesarias para tener creencias sobre el mundo. Sin la historia causal de ciertos estímulos del entorno que provocan sensaciones en nosotros no estarían dadas las condiciones para realizar juicios empíricos en absoluto. Sin embargo, esto es diferente a decir que tales juicios ‘se basan’ epistémicamente en dichas sensaciones.

A modo de fijación de vocabulario, desde el principio y a lo largo de nuestro trabajo emplearemos ‘sensaciones’ para hablar del tipo de entidad que funciona como condición necesaria, en este sentido, para una creencia empírica. Separamos ‘sensación’ de ‘experiencia’ y entendemos a esta última como un tipo de entidad de la que, a diferencia de la sensación, podemos ser concientes. Desde ya que un coherentista no niega que pueda haber experiencias en este sentido: lo que sí niega es que haya experiencias *más allá* de la expresión de ciertos juicios como ‘Veo un cubo rosa’ –para emplear el famoso ejemplo de Wilfrid Sellars- esto es, un juicio o un “reporte observación” (EMP: 78) que tienen formato proposicional. Y aquí aparece el segundo punto que es necesario rescatar en Davidson en relación a que tenemos conciencia de creencias –tal como reza (II)- pero no tenemos conciencia de nada ajeno a una creencia. ¿Verdaderamente es así?

La duda es que cierto *rasgo fenomenológico* de la percepción desafía la imagen coherentista o al menos parece sustraerse a ella. Podemos percibir sin juzgar. Es decir, podemos ser concientes de ciertas experiencias sin todavía emitir un juicio concreto. Por ejemplo: veo desde mi balcón el paso de automóviles en la Avenida y el tumulto de gente que se dirige hacia al centro comercial. La compleja imagen que se presenta a mis sentidos contiene virtualmente innumerable cantidad de juicios aún cuando yo no realice ningún juicio en absoluto. La imagen dentro de mi campo visual me *habilita* a realizar juicios de diversa índole pero por lo general nada me obliga a hacer un juicio antes que otro. Puedo decir ‘Veo gente yendo al centro’ o ‘Veo un taxi sin la numeración correspondiente’ o ‘Veo que el semáforo está suspendido’ o puedo no decir nada y esto es lo notable: estoy percibiendo de todos modos. Puedo hacer miles de juicios más gracias a lo que me ofrece mi experiencia, pero sin la necesidad de emitir juicio alguno.

Desde ya insistimos que este rasgo fenomenológico no nos dice nada en principio sobre el conocimiento; conocer es una actividad dependiente de juicios y de la presencia de



razones para afirmar o de actuar. Sin embargo, este rasgo claramente nos dice algo sobre el contenido perceptivo y sobre la posibilidad, en contra de (II), de ser concientes sin necesariamente hacer juicios o formar creencias empíricas. Esto nos obliga a indagar en algunas cuestiones que convergen, a fin de cuentas, en el carácter de nuestras representaciones mentales en general y de nuestras representaciones perceptivas en particular. Lo que queda en claro, no obstante, es que este rasgo fenomenológico de la percepción amerita una demarcación conceptual en un cuadro completo de nuestra vida cognitiva. Aún reconociendo, insistimos, en que no plantea ningún desafío para el conocimiento. Uno de nuestros objetivos primordiales es ofrecer dicha demarcación en el contexto de una posición que no se sustraiga al compromiso de elucidar el vínculo entre la experiencia y los juicios empíricos.

Nos resulta un hecho obvio, por otro lado, que la experiencia como tal tenga algún vínculo con nuestras creencias por lo que llamamos ‘enriquecimiento perceptivo’: el hecho de que dos personas vean el mundo de manera diversa ante un mismo estímulo perceptivo no parece entenderse sino en términos de una diferencia en sus creencias y por tanto como diferencia conceptual. Un caso que explotamos en esta tesis es el ejemplo de alguien que sabe de deportes frente a alguien que no tiene mayor conocimiento de ellos. En el primer caso quien sabe de deportes puede apreciar con cierto grado de precisión a diferencia de quien no cuenta con la instrucción adecuada, aún teniendo a la vista el mejor partido de fútbol de la liga inglesa o española con toda seguridad no logrará ver más que personas corriendo en un sentido u otro. La diferencia entre las creencias de un agente y otro puede explicitarse en términos de los conceptos o de las *competencias conceptuales* que posea cada uno. Por lo que cabe discriminar dos problemas en torno de la naturaleza de la experiencia: uno referido al aporte de la experiencia a las creencias empíricas y el otro referido al papel de los conceptos en la experiencia. Ambos problemas se hallan interrelacionados pero al menos Davidson no ha brindado razones de peso en relación a las siguientes tesis propias de su coherentismo: (i) la experiencia no tiene relevancia epistemológica y (ii) la experiencia no tiene naturaleza conceptual. De hecho, tal como a menudo se presentan las opciones teóricas, el gran enemigo del coherentismo probablemente sea el conceptualismo (la tesis que defiende el carácter conceptual de la experiencia). Nuestra tesis muestra que puede haber compatibilidad entre (i) y (ii); no

considerar esta posibilidad es más bien un prejuicio motivado por un modo típicamente empirista de concebir la justificación.

Nuestra hipótesis de trabajo es que si hay una diferencia relevante epistemológicamente de dos niveles –la experiencia y el juicio- esa diferencia debe establecerse dentro del ámbito de lo conceptual y que, por tanto, debe encuadrarse en una versión sustentable de conceptualismo del contenido empírico. Si no hay forma, por otra parte, de defender el conceptualismo entonces tenemos razones de peso para retornar al coherentismo, es decir, a la caracterización de los juicios empíricos sin suponer el fundamento racional de la experiencia sino sólo su condicionamiento causal.

Para comprender la significación de un retorno al coherentismo necesitamos reconstruir un debate de mucho impacto las últimas décadas respecto de la naturaleza de la experiencia y su rol epistemológico y en especial profundizar en una rama, dentro de ese debate, que se propone defender el conceptualismo (frente a tentativas noconceptualistas).<sup>5</sup> Este abordaje conceptualista se presenta como un intento de rehabilitación del empirismo que, según nuestro argumento, va destinado al fracaso pero que tiene la ventaja de decirnos algo importante sobre el mencionado rasgo fenomenológico y sobre la forma de situar conceptualmente los juicios empíricos. De esto nos ocuparemos a continuación.

¿Entonces cómo se relacionan conceptualismo con empirismo?

## **Conceptualismo y la rehabilitación del empirismo**

Las críticas al coherentismo davidsoniano provocaron una reconsideración del carácter de la experiencia, obligando a repensar su relevancia epistemológica. Si bien en la actualidad el concepto de representación no está exento de críticas (Brandom 1994, Travis 2004, Gupta 2006), entre quienes otorgan carácter representacional a la experiencia se destacan los partidarios de la empresa conceptualista. El conceptualismo usualmente tiene

---

<sup>5</sup> (Bermudez y Cahen, 2015) dan un panorama amplio del debate entre conceptualistas y noconceptualistas. No obstante esto, abordamos esta oposición en "Conceptos y representación".

una motivación epistemológica, ya que intenta proponer una visión de la experiencia que supere -ciertas críticas al empirismo tradicional. La tesis empirista fundamental es que la experiencia justifica los juicios o creencias. El conceptualismo es la estrategia en la filosofía de la percepción contemporánea consistente en defender este *insight* empirista a través de sostener el carácter conceptual del contenido perceptivo. (Como veremos en oposición al conceptualismo hay otra defensa del carácter representacional de la experiencia. En el capítulo “Conceptos y representación” sopesamos críticamente los aspectos fundamentales de este abordaje).

Casi toda variante conceptualista se compromete con tres afirmaciones, (I) Existe una distinción sustentable entre experiencia y juicio, II) la experiencia posee contenido conceptual y III) la experiencia justifica las creencias o juicios. La variante que tomamos como elemento fundamental para nuestro marco teórico, a saber la de John McDowell se autodenomina de hecho “Empirismo Mínimo” (EM). McDowell introduce la idea de EM del siguiente modo:

Para darle sentido a la idea de que un estado o un episodio mental está dirigido hacia el mundo, a la manera en que, digamos, una creencia o un juicio lo están, necesitamos poner ese estado o ese episodio en un contexto normativo. Una creencia o un juicio de que las cosas son de tal o cual modo (...) debe ser una actitud o postura que se adopta correcta o incorrectamente en función de si las cosas son efectivamente de tal o cual modo. (MyW: xi/xii)

Esto es, formamos creencias y juicios gracias al carácter conceptual de la experiencia. Pero en la formación de tales juicios debemos ser “responsables” ante el mundo en tanto el mundo se presenta a nuestra experiencia. Por ese motivo, el requisito básico para “la posibilidad de un empirismo mínimo” (EM) (MyW: xi) es que la experiencia posea carácter conceptual. Es decir, en la plataforma del EM el conceptualismo se constituye un medio indispensable para satisfacer la idea de que la experiencia dictamina la corrección de nuestros juicios empíricos. Otra forma de decir esto mismo, con la ayuda de la terminología kantiana, es que en la receptividad de la experiencia deben estar operativas *pasivamente* las capacidades conceptuales que se hallan *activas* en la formulación de juicios y creencias – i.e. en la espontaneidad del entendimiento (MyW: 62). Sólo así tendría un mínimo de sentido la contribución de la experiencia a la formación de nuestras creencias. Para el EM si

la experiencia no tuviera un carácter conceptual no sólo se perdería la idea de que hay un fundamento para nuestro conocimiento -ya que la experiencia respalda los juicios más básicos que son los juicios o creencias empíricas-, sino que se perdería el estatus normativo propio del pensamiento en tanto una actividad o conjunto de actividades dirigidas hacia o referidas al mundo, es decir, la intencionalidad. Nuestro pensamiento están compuesto de estados intencionales y estos tienen la propiedad de ser sobre o acerca de ciertos objetos o situaciones sobre el mundo ya sea que logren efectivamente ‘ajustar’ con el mundo o no. McDowell lo que pretende enfatizar al separar la posibilidad del conocimiento de la posibilidad de la intencionalidad es que sin el rol fundante de la experiencia ninguna creencia –aún cuando sea falsa o indecidible- puede comprenderse como tal. (M&W: xi-xiv).

Teniendo en cuenta esto último la posibilidad del EM es el esquema básico de interpretación para cualquier noción concebible de qué sea pensar. Para que nuestra vida de seres que emplean conceptos tenga algún sentido es necesario, admite todo empirista mínimo, apelar al mundo empírico a través de nuestras experiencias. Sin embargo, el mundo empírico *está en* nuestras experiencias y no aparece como un reflejo en ellas de algo *allá afuera*. Si hay un mundo de hechos esos hechos son perceptibles y podemos acceder a ellos como tales si y solo si en la experiencia actúan capacidades conceptuales, de forma tal que *el contenido empírico ‘x es P’, si es un caso de percepción exitosa, sea el resultado de la percepción del hecho de que x es P*. El EM muestra que el conceptualismo, por tanto, es hijo de la idea de que la experiencia restringe racionalmente al pensamiento.

En virtud de ciertas decisiones conceptuales y teóricas que se pondrán de relieve a lo largo este trabajo McDowell será nuestro principal interlocutor como representante del conceptualismo, en tanto la versión más sofisticada y defendible del empirismo (de hecho empleamos intercambiamente, salvo excepciones explicitadas, ‘empirista mínimo’ y conceptualista). Pero también hay otros filósofos que merecen el crédito de incluirse dentro de estas filas ya que comparten tres tesis centrales del conceptualismo que vale repasar otra vez:

- I. Existe una distinción sustentable entre experiencia y juicio
- II. La experiencia es un logro conceptual (conceptualismo)

### III. La experiencia justifica los juicios EMjustificatoria (por ser la tesis justificatoria del empirismo mínimo)

Algunos nombres que pueden mencionarse suscribiendo posiciones cercanas a las de EM McDowell –en su versión de M&W a la que denominamos ‘conceptualismo estándar’– son Sonia Sedivy (Sedivy, 1996) Sussana Siegel (Siegel 2011, 2015) y Bill Brewer en su versión de (1999, 2005) quien es el más emparentado con EM cuando sostiene “[d]espués de caracterizar tanto como sea posible el contenido conceptual mismo, ofrezco un argumento para afirmar que los estados de experiencias sensoriales proveen razones para las creencias empíricas solo si tienen contenido conceptual” (Brewer, 2005: 217). En *Perception and Reason* (1999) también sostenía ya “[L]as experiencias perceptivas proveen razones para las creencias perceptivas” (Brewer, 1999: 18) y por otra parte “[L]as razones requieren contenidos conceptuales” (id, 149).<sup>6</sup> Brewer junto con Sedivy y Siegel, a excepción de que hagamos aclaraciones están mencionados en nuestras críticas y puntos de acuerdo, bajo el rótulo de ‘conceptualistas’. Cabe aclarar que McDowell se compromete con una cuarta tesis que es clave y que tiene relación con el normativismo. Jakob Lindgaard la ha explicitado de este modo: (IV) “somos normativamente responsables por cómo es el mundo a través de la experiencia perceptiva” (Lindgaard, 2011, xi). Denominamos a esta cuarta la tesis (EMnormativa debido a que es la tesis normativista del EM) del conceptualismo y creemos que tanto Sonia Sedivy, Bill Brewer como Sussana Siegel podrían aceptarla sin mayores inconvenientes. No obstante, no es objetivo de este trabajo marcar las diferencias puntuales entre las versiones de conceptualismo mencionadas sino mostrar qué requisitos básicos debería cumplir *una defensa coherente* de la idea de que la experiencia es un logro conceptual como parte del intento de elaborar un empirismo sustentable en la línea mínima que propone McDowell,<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Años más tarde Brewer rechaza la tesis de que “la percepción deba caracterizarse, al menos en parte, por su contenido representacional, esto es, por el modo en que representa las cosas como siendo en el mundo en torno de quien percibe”. Lo que él denomina la perspectiva del contenido “Content View”. Content view se enfrenta a una dificultad: la posibilidad de falsedad del contenido es incompatible con que la experiencia nos vincule directamente con objetos del mundo. De todas maneras a partir de (Brewer, 2008) Brewer no comulga con el proyecto conceptualista.

<sup>7</sup> Dos aclaraciones nos resultan importantes en este punto: Sedivy (1996) no afirma de manera explícita que la experiencia justifique los juicios pero sí critica la tesis de que un contenido noconceptual pueda justificar nuestros juicios resultando su

para llegar a la confirmación de que esos requisitos finalmente no logran cumplirse o bien mediante su única opción viable su cumplimiento no conduce a conclusiones epistemológicas relevantes.

Pues bien, por el modo de interpretar la relación entre percepción y juicio, el conceptualista cree que es un error grave extender el ámbito de la justificación más allá del ámbito de lo conceptual. Es decir que para un conceptualista no podría darse la relación lógica de justificación entre ítems conceptuales y noconceptuales. La justificación no podría incluir elementos noconceptuales bajo ningún aspecto. Una proposición puede justificar otra proposición o un estado que detente contenido proposicional, pero nada parecido a un acontecimiento, suceso o estado que podríamos situar si se quiere en el cerebro de quien razona serviría como razón, su valor justificatorio no supera al de una roca o una loza. Ningún ítem no epistémico (que carezca de contenido proposicional) puede justificar ítems epistémicos, como son los juicios o las creencias.<sup>8</sup>

El análisis detallado del conceptualismo por rehabilitar el empirismo debería elucidar tanto la naturaleza de la experiencia como su vínculo con los juicios empíricos. Pero hay dificultades importantes en su exposición comenzando por la variedad de opciones para articular esas diferentes tesis y las críticas a las que el conceptualismo ha sido sometido constantemente las últimas décadas. Parte de esas críticas han obligado a McDowell a modificar tesis relevantes al punto de que claramente es posible diferenciar entre un primer McDowell y un segundo McDowell tomando en consideración la aceptación o el rechazo de los siguientes dos compromisos de su EM:

a) La experiencia tiene estructura proposicional

---

conceptualismo un efecto directo de esta crítica. En su artículo el "externalismo" de la justificación hace alusión a Christopher Peacocke en *A study of concepts* (1992). Por otra parte Sedivy emparda en dicho artículo "vínculos racionales" con relaciones de "justificación". En cuanto a Siegel habla ella habla de una "carga epistemológica" de la experiencia con lo que queda atada al vocabulario de la justificación y por lo tanto sigue pensando que la experiencia cumple un rol justificatorio (Cf. Siegel, 2015).

<sup>8</sup> McDowell adopta cambios en una versión inicial de su conceptualismo y atribuye un contenido conceptual noproposicional a la experiencia. Oportunamente rechazamos esta idea como inviable para explicar el rol de justificación que tendría la experiencia.

b) El contenido empírico contiene todo aquello que el sujeto puede conocer no inferencialmente

En tanto que en M&W como en (McDowell 1998, 2005) adhiere a ambos compromisos, a partir de su artículo “Avoiding the myth of the given” (McDowell, 2008) y hasta la actualidad rechaza ambas tesis. Las razones del rechazo las expondremos oportunamente pero desde ya encontramos cierta motivación común en las críticas al conceptualismo: todas ellas tienden a cuestionar en mayor o menor medida que la división entre experiencia y juicios sea una diferencia establecida dentro del ámbito de lo conceptual. Si el ejercicio de conceptos se expresa sólo en juicios la idea de otorgar a la experiencia una estructura conceptual y a la vez diferente del juicio resulta difícil de comprender sobre la base de que dicha experiencia juega, se supone, un rol justificatorio. Con lo que una reconstrucción precisa de todas las variantes plausibles de conceptualismo debería dejarnos sin dudas una respuesta al sentido de establecer un nivel previo o no a los juicios de experiencia que pueda officiar de justificación a riesgo de no poder no sólo explicar los juicios de conocimiento, tal como lo pensaría un empirista, sino también a riesgo de no poder dar cuenta de cómo nuestro pensamiento refiere al mundo, es decir de la intencionalidad.

Nuestra metodología, reconociendo que hemos hecho una enumeración exhaustiva de cuatro tesis en el conceptualismo, es analizarlas una por una y ver las razones de su sustentabilidad. Esto nos conducirá inevitablemente a repasar ciertas críticas y obstáculos que enfrenta el conceptualismo. Aquí nuestra discusión con McDowell presenta ciertas discrepancias en torno a cuáles sean los obstáculos o escollos a los cuales se enfrenta el conceptualismo dentro del marco del EM. Sobre esto es importante advertir desde esta introducción nuestro punto de vista.

De acuerdo a McDowell el conceptualismo se enfrenta a tres obstáculos o tres malas maneras de pensar el aporte de la experiencia a los juicios de conocimiento: por una parte una recaída en el Mito de lo Dado –es decir la tentación de suponer que es posible fundamentar los juicios empíricos en entidades no-epistémicas tal como lo hicieron los empiristas clásicos y los empiristas de la primera mitad del siglo XX-, el coherentismo –la tesis de que el pensamiento no puede tener una restricción racional, y el naturalismo

naturalista (NN) –la tesis de que es posible reducir las competencias conceptuales a una descripción en términos de modelos explicativos propios de las ciencias naturales (M&W: xi-xiv). Esta ‘taxonomía de obstáculos’ creemos que adolece de dos críticas: una relativamente menor y la otra de relevancia crucial para nuestra tesis.

La primera, la más leve, es que en un punto la estrategia contemporánea más reconocida por ajustar con el Mito de lo Dado es atribuir a la experiencia un contenido no conceptual para explicar su carácter representacional y por tanto su relevancia epistémica. El representante de esta estrategia, como veremos, es Gareth Evans. De acuerdo a Evans, compartimos con el resto de los animales, o con un amplio porcentaje de ellos, un sustrato de ciertas habilidades cognitivas, entre las cuales se encuentra la percepción. Nuestra percepción a ese nivel cognitivo básico tiene un contenido noconceptual (CNC) de carácter informacional que es independiente de habilidades conceptuales. No obstante eso, ese CNC tiene carácter representacional y puede ser objeto de una descripción naturalista. Aunque, como veremos, típicamente para Evans ‘experiencia’ sólo tenemos los seres racionales, su propuesta de un CNC permanece como la estrategia más reconocida para proponer una descripción naturalista de la percepción. Luego veremos más detalles de su posición pero a los fines de esta introducción nos interesa remarcar que uno podría reducir el obstáculo del Mito de lo Dado y el NN en uno sólo tomando en cuenta que la apelación al CNC es un compromiso que conduce o como mínimo podría ser funcional a una naturalización de las capacidades conceptuales. Esto iría en contra de la convicción de Evans respecto de que sólo los seres racionales dominamos conceptos. Sin embargo, no nos interesa tanto discutir a Evans como la deriva que tiene este concepto de CNC las últimas décadas como un medio para justificar la naturalización de la percepción. Por otra parte, uno podría reconocer a partir de esta relación compatible entre CNC y NN una tensión en la teoría de los conceptos de Evans.

Pero nuestra objeción más grave en contra de la taxonomía de obstáculos que McDowell asocia a la defensa del conceptualismo, es aquella referida al coherentismo. De acuerdo a McDowell el coherentismo al limitar la contribución de la experiencia a un vínculo bruta mente causal no puede explicar cómo nuestro pensamiento se vincula con el mundo y por tanto tampoco puede explicar cómo es que conocemos cosas sobre el mundo.



El quid de esta objeción es que el pensamiento sin una restricción por parte de la experiencia es como un “engranaje girando en el vacío sin fricción [alguna]” (M&W: 18). Esta objeción de “vacuidad” (M&W: 68) parece difícil de derrotar pero si ha de ser derrotada la respuesta consiste en ofrecer un criterio de restricción racional al pensamiento desde el coherentismo. Nosotros creemos que si tomamos en cuenta que en cualquier trama doxástica se establecen niveles de creencias, por una parte, y reconocemos, por otra, que hay una articulación lógica entre juicios de experiencia y juicios inferenciales esta objeción de vacuidad queda sin efecto. Esto, en principio no derrotaría al EM pero sí lo obligaría a ofrecer otras críticas del coherentismo.

Por eso la consecuencia de nuestro argumento, en este punto, no es tampoco que el coherentismo anule al conceptualismo; se limita a reivindicar que se puede pensar la justificación de los juicios no-inferenciales en términos coherentistas. La objeción de vacuidad no antepone un criterio fundacionalista a otro coherentista supuestamente erróneo. Si la objeción es cierta el coherentismo en realidad es como si no ofreciera criterio de justificación alguno ya que la imagen del pensamiento girando en el vacío es elocuente: nuestros juicios o creencias carecerían de corrección o de una norma para calificarlos como verdaderos o falsos.

### **La viabilidad del conceptualismo**

Dicho esto nuestro desarrollo puede adelantarse ahora con mayor agilidad. La tarea que resta una vez que mostramos cuáles son los verdaderos obstáculos al conceptualismo y mostramos que el coherentismo no está abierto a la objeción de vacuidad es la de discutir las tesis que constituirían una variante sustentable de conceptualismo. Nuestro cañones la mayor parte del tiempo apuntarán a criticar la tesis que denominamos EMJustificatoria: la percepción justifica los juicios. Defendemos su insostenibilidad a lo largo de las dos versiones más reconocidas de conceptualismo; obviamente las de McDowell: ‘conceptualismo estándar’ y ‘conceptualismo intuicional’.

Como el destino del conceptualismo parece atado al de la tesis EMjustificatoria, una vez que cuestionamos esta última afirmación, para no tirar el niño junto con la bañera, reflexionamos en si es posible sostener el conceptualismo sin apelar a ella. Aquí entramos en una segunda fase de nuestro desarrollo.

Nos preguntamos entonces ¿es posible sostener que la experiencia sea un logro conceptual aún cuando la experiencia no justifique los juicios? Respondemos que la tesis del conceptualismo es lógicamente independiente de EMjustificatoria y de pensarse una variante de conceptualismo que no se comprometa con EMjustificatoria quien cumple este requisito es la idea de que la experiencia o el contenido perceptivo habilita<sup>9</sup> los juicios. ¿En qué consistiría esta posición conceptualista ya no comprometida con EMjustificatoria? El carácter representacional de nuestra experiencia se pone de relieve en su articulación con el juicio al punto de que sólo es posible brindar una definición de la experiencia al modo de ‘potenciales habilitantes’ para el juicio. Este conceptualismo tendría la ventaja de delinear una noción de conciencia en un sentido en el cual la percepción no ofrece evidencia para las creencias empíricas sino habilitación para el juicio o creencia.

---

<sup>9</sup> Este concepto no debe confundirse con el de “*entitlement*” de Tyler Burge (cf. Burge. 2003) –para quien *entitlement* (que puede vertirse como “entrañamiento”) sería una especie, junto con *justification*, de tipos de *warrants* [“garantías”] (*genus* que involucraría todos los tipos de respaldo posible de la experiencia a conductas ‘normativas’ incluyendo a animales no lingüísticos). Según Burge el paso que va desde la experiencia a la creencia empírica de los agentes está mediado por un “entrañamiento” que es producto de un proceso brutalemente causal y, por tanto, inasequible para la conciencia del agente; ese entrañamiento podría ir acompañada – para el caso de seres lingüísticos -de justificación en algunos casos pero eso no haría diferencia en términos de garantías sino sencillamente le agregaría razones al entrañamiento. Esto conduce a posibilidades contraintuivas: el caso más obvio, por ejemplo, de que alguien pueda formar una creencia teniendo razones para desconfiar de su percepción. Burge está pensando en que para una enorme cantidad de casos las personas son irreflexivas y que, no obstante eso, sus creencias pueden considerarse respaldadas por un proceso externo a su accesibilidad conciente. En resumen: Burge cree que las representaciones perceptivas son noconceptuales. Burge cree que una teoría de la justificación –o de la ‘warrant’ en rigor- debe discriminar entre tipos más o menos primitivos de garantías que incluyan a seres no lingüísticos. Burge cree que el internismo epistemológico es un modelo intelectualista -una suerte de impostura en contra del sentido común- para dar cuenta de la mayoría o una buena porción del acceso a las garantías de las creencias de los seres racionales. Burge cree que alguien podría estar autorizado a creer en algo aún cuando no tenga acceso efectivo –aunque sí posible- a las razones para creer. Burge, en definitiva, es externalista. Nosotros sostendremos que el externalismo epistemológico es inviable para pensar la justificación. La única feliz coincidencia con Burge es que, al igual que él, no creemos que la experiencia funcione como razón de juicios perceptivos. (Cf. Epilogo 1).

Este ‘conceptualismo de la habilitación’ contaría con dos ventajas de acuerdo a nuestra reflexión: no criticaría directamente al coherentismo epistemológico y aún más no tendría problemas en aceptar el coherentismo ya que no sería un conceptualismo atado a la justificación. Por otra parte, no estaría obligado a pensar cómo se establece efectivamente la relación justificatoria entre la experiencia y los juicios. No habría un rol justificatorio para la experiencia sino un rol semántico, un rol para explicar ciertos aspectos de la formulación de los juicios empíricos pero no mucho más.

Este conceptualismo, sin embargo, está destinado a ser una fase intermedia en un análisis que conserve la idea de que nuestra experiencia es un logro conceptual porque lo que sea nuestra experiencia podría expresarse sino mediante una creencia. Frente a la pregunta, desde este enfoque, en torno a si es posible que uno sea conciente de la experiencia la respuesta sería ‘en la medida en que no juzgo sí’. Como decimos al reconstruir este conceptualismo de la habilitación, nos comprometeríamos con que la conciencia habilitante sería algo así como una conciencia intransitiva que una vez que toma por objeto una experiencia en particular ya es un juicio. En relación a este último punto también estaría la delicada tarea de cómo articular conceptos como potencia y actualización.

### **Nuestra tesis negativa**

Nuestro examen crítico hacia una defensa coherente del conceptualismo arroja como resultado sucesivas renunciaciones. En primera instancia renunciamos a que el conceptualismo signifique una crítica significativa al coherentismo, en segundo lugar debemos renunciar a vincularlo con una teoría de la justificación fundacionalista. Y la posición intermedia, el conceptualismo de la habilitación, nos obliga a reducir la diferencia representacional a la oposición entre los juicios posibles -que constituirían el contenido empírico- y los juicios efectivos, a cambio de mantener viva la esperanza de explicar sustentablemente la idea de que la percepción sea un logro conceptual que se ajusta a intuiciones básicas como la del enriquecimiento perceptivo o la de que la experiencia se diferencia de los juicios.

Frente a este panorama adverso para el conceptualismo y al empirismo concluimos que si bien hay una defensa concebible de conceptualismo esa defensa es ineficaz argumentativamente, es decir, carece de valor explicativo para el conocimiento y tiene mínimo valor quizá para la semántica en la medida en que explica ciertos rasgos de los juicios como el de que hay una variedad posible de juicios empíricos que uno puede actualizar en una situación determinada.

Luego de esta constatación crítica parte del objetivo está cumplido. Pero el objetivo específico es ofrecer una respuesta al interrogante de cuál es la naturaleza del contenido empírico y cómo contribuye la experiencia a los juicios empíricos. Como dato alentador en nuestro camino crítico hacia una defensa posible de conceptualismo no nos hemos visto obligados a cuestionar el carácter normativo de lo conceptual y por tanto de toda nuestra vida cognitiva, es decir, de nuestra capacidad de juzgar, de actuar y de percibir. Por el contrario: la tesis de que lo normativo es irreducible que exponemos en la primera parte se mantiene indemne a lo largo de las páginas y constituye un grave cuestionamiento al NN. En cuanto a nuestro tema de investigación el fracaso en nuestro intento exhaustivo por examinar las posibilidades del conceptualismo del contenido perceptivo y, antes que eso, de explicar el carácter representacional de la experiencia nos conduce, según nuestro punto de vista, a cuestionar la necesidad de una división entre el juicio y la experiencia con vistas a dar cuenta del conocimiento. Nos conduce a cuestionar que pueda haber una diferencia considerable, dentro del ámbito de lo conceptual, entre contenido perceptivo y juicios. Esta fue la premisa con la cual iniciamos la examinación del conceptualismo y que amén del análisis global estamos en condiciones de abandonar para brindar respuesta a nuestro tema.

### **Nuestra tesis positiva**

Como presumirá el lector un parte considerable de esta tesis de doctorado reivindica el coherentismo epistemológico a la vez que critica el EM luego de ensayar variantes para su formulación. ¿Pero no es una mala estrategia apelar al EM para poner de relieve las bondades del coherentismo en lo que respecta a las creencias empíricas? Un punto de partida usual de cualquier coherentista es no emplear las creencias empíricas como modelo

de creencias para llevar a cabo su análisis epistemológico. Como se verá esta objeción no encuentra asidero en nuestro planteo: creemos que es posible hablar de creencias que son más básicas que otras y que dentro de las primeras inexorablemente se encuentran las creencias empíricas (no-inferenciales).

Por otra parte, hay algo atractivo en el EM en lo que respecta a la afirmación del carácter conceptual y específicamente normativo de la experiencia. Esta ‘verdad’ juega un rol importantísimo frente al intento de suponer que hay ciertos contenidos noconceptuales en la experiencia que posean relevancia epistemológica o que expliquen la representación en algún sentido. La mejor argumentación en contra de estas variantes noconceptualistas está en la defensa del carácter conceptual y por tanto normativo del pensamiento. La variante mcdowelliana nos brinda elementos para explicar estas tensiones: a lo largo de nuestro desarrollo mostramos que el propio McDowell concede al menos una buena razón para conservar el coherentismo epistemológico –i.e. el mismo reconoce que el coherentismo puede brindar un idea de restricción racional si asume ciertas modificaciones terminológicas (M&W: 139)- y a su vez mostramos que los argumentos en contra del noconceptualismo podrían ser pensados como lógicamente independientes de la afirmación del EM. Pero a fin de cuentas lo importante es que en nuestra exposición del conceptualismo no hay nada que pueda ir en contra del coherentismo como explicación correcta sobre la justificación sino todo lo contrario.

En cuanto a cómo caracterizar el contenido perceptivo y situar los juicios de experiencia como casos de conocimiento creemos que las críticas en contra del conceptualismo son contundentes. Concluimos que no hay buenas razones para sostener que exista una diferencia relevante epistemológicamente entre percepción y juicio. Esa distinción trazada como un límite entre un ámbito conceptual y otro extra-conceptual que justifica era el error típico del Mito de lo Dado. Creemos haber comprobado que esa distinción dentro del ámbito de lo conceptual no puede abrirse de una manera analítica eficaz o bien puede abrirse pero sin conservar un poder explicativo útil para el conocimiento ya sea directa o indirectamente.

Esta constatación conduce a un enfoque que aunque no se aleja tanto de ciertas premisas básicas en la filosofía de McDowell, tales como la asunción del argumento del

Mito de lo Dado, ya no puede juzgarse empirista. Pero, por otra parte, se distancia de su trabajo al abogar por una articulación intersubjetiva del conocimiento y de la justificación.

Ofrecemos nuestra caracterización de la significación epistemológica de los juicios empíricos mediante tres antecedentes: (Davidson 1973, 1983), (Sellars, EPM) y (Brandom 1994, 2010). Son estos tres filósofos (si bien con diferencias internas que dejamos en un segundo plano a favor de concentrarnos en nuestro tema) los que articulan una idea de conocimiento a partir de la atribución de autoridad que permite situar conceptualmente a los juicios empíricos como ‘conocimiento observacional’ sin necesidad de apelar a un dado conceptual tal como pretende el conceptualismo.

Nuestro doctorado se concentra sólo en colocar los límites fundamentales, es decir, en delinear las opciones teóricas irrenunciables para una correcta caracterización de los juicios no-inferenciales, dejando para una fase posterior el ofrecimiento de una versión más detallada de coherentismo y una selección específica de los criterios que explican las complejidades de la atribución de creencias y la asunción de creencias a través de la atribución intencional. Esta parte constructiva no debería leerse, por tanto, como un capítulo aparte del camino argumentativo que conduce a la tesis negativa. Contrariamente: es sólo bajo el trasfondo de la imposibilidad del conceptualismo que cobra plena naturalidad la idea de que los juicios empíricos son conocimiento porque satisfacen dos condiciones; una referida a la restricción bruta causal de la experiencia y otra referida al dominio de conceptos. Leer ambas aristas del trabajo como dos respuestas en pugna (una respuesta empirista al problema del fundamento del conocimiento frente a otra coherentista o racionalista) es sólo un aspecto de nuestra empresa reflexiva. Lo que nos ha interesado remarcar es la naturalidad de la aceptación de la siguiente posición *en base a* la desestimación del conceptualismo y en especial del abandono a distinguir una instancia previa al juicio dentro del ámbito de lo conceptual que funcione como fundamento.

Los dos elementos que componen nuestra respuesta son los siguientes. En primer lugar, la idea de que no hay forma de referir a la experiencia que no sea mediante juicios. En segundo lugar, habida cuenta del descarte del EM y del conceptualismo asociado resulta favorable encuadrar los juicios empíricos como el resultado de dos habilidades:

(I) Primero la habilidad fiable de detectar hechos relevantes en el entorno. Este sería el elemento *sellarsiano* de nuestro enfoque. Esta habilidad satisface el requisito de la dependencia bruta causal de la experiencia. Digamos que es una condición necesaria pero no suficiente para detectar conocimiento ya que dicha respuesta fiable puede reconocerse en seres no conceptuales y en disposiciones de objetos tal como la disposición a dilatarse del metal en ambientes cálidos. No obstante eso, la fiabilidad se reconoce ya como un logro normativo desde el punto de vista de la atribución. No es que los metales o algunos animales no lingüísticos sean fiables en el mismo sentido que nosotros. Ellos pueden dar respuestas que, vistas desde el punto de vista de la atribución, se caracterizan como fiables. Pero una cosa es describir como si esas criaturas u objetos tuvieran estados intencionales y otra diferente es dar por hecho que los tienen.

(II) Segundo -el elemento *brandomiano*- a saber, la habilidad de aplicar conceptos lo cual garantiza que la respuesta que se da a los estímulos sea una respuesta conceptual, esto es, un juicio no-inferencial o “un reporte de observación” (EPM: 78) ¿Por qué debería considerarse justificado ese juicio o creencia si no tiene el auxilio de la experiencia en tanto razón para respaldarlo? Porque dicho reporte es una instancia –en el sentido de *token*- de un tipo de reporte en el cual yo me considero fiable dado que el resto de las personas me atribuye creencias verdaderas en circunstancias similares a ‘Esto es verde’ por ejemplo. Esa es una jugada en el juego de dar y pedir y razones y por tanto yo debo, en tanto afirmo un juicio no-inferencial P- saber en qué se respalda ese juicio (en la medida en que debo tener conocimiento de los reportes anteriores similares en circunstancias similares) y que podría respaldar (‘si esto es rojo no es verde’ o ‘esto es del mismo color que la bandera de Bolivia’). Esta plataforma de atribuciones intersubjetivas supone una concepción inferencialista del contenido conceptual que introducimos oportunamente (cf. cap 2).

Un rasgo de los reportes observacionales o no-inferenciales así comprendidos es que su autoridad funciona de manera exactamente opuesta a como funciona la autoridad de los juicios inferenciales o reportes no observacionales. En tanto que para estos últimos la credibilidad de afirmar ‘Esto es verde’ se traslada de las *instancias* –en el sentido de *tokens*- a los *tipos*, para el caso de “Los perros son mamíferos” la credibilidad de las instancias se deriva de que son muestras.

Ambas condiciones (I) y (II) garantizan el contenido conceptual empírico de los reportes o juicios no-inferenciales.

Algunas aclaraciones importantes. Pensar los juicios no-inferenciales en términos de fiabilidad es una idea provocadora –ya que la fiabilidad soporta la ausencia de la capacidad de un agente de dar razones de su creencia- sólo si no hemos descartado el conceptualismo del contenido perceptivo. Luego de rechazar la viabilidad o relevancia de una defensa del carácter conceptual de la experiencia ya no resultará extraño pensar los juicios empíricos como resultado de conductas fiables atribuidas por otras personas con las que interactuamos. La tentación de buscar una instancia previa al juicio que signifique una respuesta conceptual a ese estímulo del entorno no tiene ya sustento. Por otra parte, el rechazo de considerar esa instancia prejudicativa –i.e la experiencia- no implica compromiso alguno con el externalismo del acceso epistemológico, es decir, la idea de que los fundamentos de las creencias no son accesibles a la conciencia del agente. El componente externalista en este posicionamiento sirve para dar cuenta del *origen* de la creencia y no su *justificación*. Dicho de otro modo: de haber únicamente respuestas fiables por parte de un animal sin lenguaje no implica que éste tenga una garantía epistemológica para su respuesta.

Luego, es indispensable retener el vínculo entre conocimiento y autoridad para comprender esta respuesta y el papel de la atribución intencional y lo implicado para quien atribuye una creencia a otro; es este el elemento *darwiniano* de nuestra perspectiva quien como acertadamente comenta Haack defiende su coherentismo por medio del “(...) análisis de los criterios para atribución de creencias” y no tanto buscando defender que la coherencia es criterio de verdad tal como por caso lo hace Lawrence Bonjour (Haack 1993/1997: 88-89). Como condición para jugar el juego de las atribuciones o de autorizaciones o el de ‘dar y pedir razones’ se requiere que los reconocimientos de creencias en otros implique asumir, a menudo, esas creencias nosotros mismos. Mediante esta forma de comprender la atribución se obtienen dos logros importantes: se elude la necesidad fundacionalista de apelar a un criterio extralingüístico que certifique la verdad y falsedad de nuestras creencias y a su vez se garantiza el contenido conceptual de los juicios de experiencia al cual contribuyen también los vínculos brutaemente causales.



De acuerdo a esta perspectiva al hablar de conocimiento partimos de juicios no-inferenciales que justifican juicios inferenciales pero que a su vez la comprensión de aquellos primeros, en tanto a su autoridad, es impensable sin dominar las relaciones inferenciales entre su contenido y el de otros juicios.

Esta forma de pensar los juicios empíricos puede dar la idea del abandono del concepto de experiencia a favor de la distinción entre juicios inferenciales y no-inferenciales. Sin embargo, nuestra tesis positiva podría expresarse de forma complementaria apelando a dicho concepto. La idea sería que sólo podemos apelar a la experiencia a través de juicios o, mejor todavía, que la experiencia no son otra cosa que los juicios. Michael Oakeshott el reconocido especialista en el pensamiento liberal inglés expone esta variante de nuestra tesis:

La experiencia es un todo singular, dentro del cual pueden distinguirse modificaciones pero que no admite ninguna división final o absoluta; y esa experiencia en todas partes, no sólo es inseparable del pensamiento, sino que ella misma es una forma de pensamiento. No es un error, por supuesto, intentar un análisis de la experiencia, para distinguir (por ejemplo) sensación, reflexión, volición, sentimiento e intuición; el error reside en suponer que al hacer esto estamos considerando actividades que son diferentes en principio y que pueden ser separadas una de la otra final y absolutamente. Son [más bien] productos del análisis, abstracciones sin vida que (como tales) convocan a ser reunidas en el todo concreto al cual pertenecen y del cual derivan su naturaleza. Toda experiencia abstracta e incompleta es una modificación de lo que es completo, individual y concreto, y a esto debe ser referida si vamos a averiguar su carácter. *Y el pensamiento o juicio, que como lo veo, no es una forma de experiencia, sino que él mismo es el todo concreto de la experiencia* (énfasis nuestro) (Oakeshott, 1933: 10,11)<sup>10</sup>

## Nuestro desarrollo

Hemos ideado un camino para desarrollar nuestra investigación tanto para mostrar la imposibilidad de una formulación del conceptualismo como para mostrar las bondades

---

<sup>10</sup> Agradezco a Ana Testa haberme proporcionado esta cita.

que adopta el coherentismo para el estudio del conocimiento en cuanto a la caracterización de los juicios no-inferenciales. Consta de los siguientes siete pasos:

- i. Fijar en qué consiste la idea de que nuestro pensamiento tiene un carácter conceptual y por tanto normativo.
- ii. Exponer el conceptualismo de John McDowell.

(Advertimos que a modo de estrategia expositiva reconocemos dos intuiciones que un estudio de la naturaleza de la percepción debe cumplir sobre la base de que se reconoce una distinción relevante entre experiencia y juicios. Como más adelante desestimamos cualquier defensa de conceptualismo, ambas intuiciones cuanto menos se redefinen. Lo importante es retener que tienen un valor instrumental para exponer las condiciones mínimas para valorar la viabilidad del conceptualismo)

- iii. Exponer las dificultades de un enfoque noconceptualista para explicar nuestra capacidad de representación.
- iv. Señalar las dificultades de los escollos que McDowell coloca para el conceptualismo.
  - a) Sopesar y desestimar la hipótesis mcdowelliana según la cual un gran obstáculo al conceptualismo es la asociación entre la idea de ‘Naturaleza’ y ‘espacio de inteligibilidad de las ciencias naturales’
  - b) Considerar y rechazar que el coherentismo sea objeto de la ‘objección de vacuidad’ y señalar por tanto que el coherentismo no está en contra del conceptualismo.
- v. Exponer por qué el conceptualismo es lógicamente independiente de la tesis de que la experiencia justifica los juicios (EMjustificatoria) reconstruyendo conceptualmente la noción de contenido empírico desde “el empirismo sin dogmas” de Quine hasta el EM. Como corolario de este análisis se sigue que el coherentismo

no va en contra de la tesis conceptualista una vez rechazada la implicación entre EMjustificatoria y conceptualismo.

- vi. Examinar la posición intermedia según la cual la experiencia habilita conceptualmente los juicios empíricos y señalar no tanto las objeciones cuanto las debilidades explicativas de esta posición.
- vii. Situar conceptualmente a los juicios empíricos en tanto juicios no-inferenciales que tiene como requisito dos habilidades, una referida a la respuesta fiable a rasgos del entorno y otra referida a la habilidad de aplicar conceptos, en el marco de fijar criterios para la atribución de creencias.

Si hemos presentado algunas ideas de manera sólo superficial estaba dentro de los planes de esta introducción. Faltan las páginas que siguen para disipar todas las dudas y, a fin de cuentas, tener una respuesta clara de cómo *el coherentismo merece una reivindicación en el debate en torno de la naturaleza de la experiencia*. A modo de resumen de todo este desarrollo podríamos apelar a la célebre frase de Kant: “la intuición sin conceptos es ciega y los conceptos sin intuición son vacíos” (Kant 1791/7-2004,AB). Pero con ello faltaríamos a la verdad. Las cosas son exactamente al revés: juzgamos nuestro ensayo –en una frase de espíritu whiteheadiano- como una nota al pie de esta sentencia.

**PARTE 1. LA IRREDUCTIBILIDAD DE LO  
NORMATIVO. QUÉ SON LAS COMPETENCIAS  
CONCEPTUALES**

## 1. SOBRE SEGUIR UNA REGLA: SIGNIFICADO, OBJETIVIDAD Y PRÁCTICAS

*El objetivo de este capítulo es ofrecer una elucidación del concepto de 'concepto'. La tesis principal es la siguiente: la objetividad en la comprensión de un lenguaje –es decir cuando asociamos el significado a una expresión– es el resultado de la instauración de normas y, consecuentemente, no tiene sentido preguntarse por la objetividad por fuera de normas instituidas. Esta concepción sobre lo normativo debe diferenciarse de otras dos interpretaciones sobre la normatividad: el 'comunitarismo' –representado por Kripke y Wright– y el 'regularismo'. Ambos, Kripke –quien critica el regularismo y Wright –quien pone reparos sobre su propia versión de comunitarismo– son los principales interlocutores a lo largo de este capítulo.*

Supongamos que Santino y yo cruzamos la calle cuando el semáforo está en verde. Lo hacemos al mismo tiempo, hasta llegar a la vereda de enfrente. Santino es mi bulldog francés de poco más de seis meses.

¿Hay alguna diferencia en nuestros comportamientos o pueden describirse como la misma acción de cruzar la calle? ¿Hay un criterio en base al que discriminar mi modo de cruzar el semáforo y el de Santino? La respuesta es que en tanto que yo soy conciente de seguir una regla de cruzar la calle Santino, mi perro, sencillamente ha actuado en base a una regularidad. La diferencia entre regla y regularidad es que en tanto podemos ser concientes de la primera no puede haber conciencia de regularidades. Las regularidades, a diferencia de las reglas se siguen ciegamente tal como se dispara una respuesta frente a un estímulo. La naturaleza es el territorio de las regularidades. Allí vemos el dominio donde los fenómenos se articulan por medio de la necesidad natural. Por el contrario, los seres racionales nos caracterizamos por actuar no por una necesidad natural sino por la conciencia de una norma.

La dificultad de que mi perro no siga reglas está directamente asociada a su carencia de lenguaje. Esto creemos que es relativamente fácil de explicar pero difícil de aceptar. Las normas tienen un tipo de característica peculiar: soportan el error y el error sólo puede comprenderse si uno domina conceptos en el marco de proposiciones y por tanto puede representarse ciertas situaciones al modo de 'esto es así o asá'; lo que solemos llamar

hechos. Esta habilidad de representarnos hechos no podría llevarse a cabo sin conceptos ¿Es que los conceptos no podrían ser algo que no dependa del uso de lenguaje? Muchos piensan que sí. El problema es cómo asociar conductas normativas a seres que carecen de lenguaje y que por tanto no se representan hechos o situaciones de manera correcta o incorrecta sino que actúan en base a regularidades. Una idea atractiva es reducir la normatividad a procesos más básicos propios del ámbito de la naturaleza. ¿Puede ser viable dicha reducción? En lo que a nosotros respecta esta reducción por principio es imposible. El presente capítulo ofrece, entre otros puntos, un argumento al respecto.

Esta mirada acerca de la relación entre conceptos y normas es fundamental para comprender el intento de defender que la experiencia sea un logro conceptual por parte del conceptualismo. Desde ya que el normativismo alcanza para caracterizar toda nuestra vida cognitiva –y no se acota al contenido empírico- pero dentro de nuestra investigación una comprensión adecuada del carácter conceptual del pensamiento evita posibles malosentendidos. Una estrategia típica para desacreditar el conceptualismo es pensar que hay un modo de representación que no depende de conceptos y que es precisamente el modo sensorio de representarnos el mundo; modo que también es compartido por muchos otros seres sin lenguaje y con seguridad mamíferos superiores. De manera que una mirada precisa sobre qué sean los conceptos, qué signifique particularmente poseerlos y atribuirlos, y sobre la representación, conviene para tener un debate mejor, más explícito en cuanto a sus supuestos y sin dar por sentado términos tales como, en efecto, son ‘representación’ y ‘concepto’ que podrían resultar ambiguos. En este capítulo nos encargaremos sobre todo del concepto de ‘concepto’ para dejar la representación cuando pisemos en territorio enemigo, es decir, en el marco de una defensa noconceptualista de la noción de representación (cf. capítulo “Conceptos y representación”).

En síntesis: una exposición sobre el carácter conceptual de nuestro lenguaje servirá para despejar algunas objeciones respecto a tres puntos: (i) las implicancias de y la imposibilidad de reducir la normatividad, (ii) el concepto de competencia conceptual para dar cuenta de los rasgos básicos de la conducta de los seres racionales, (iii) la idea de que la objetividad es un criterio interno a nuestro lenguaje y no un tipo de relación que involucra trascender nuestra práctica lingüística.

## “La noción familiar de objetividad”

“Encontramos natural pensar el significado y la comprensión en, por así decirlo, términos contractuales”; así comienza McDowell su célebre artículo de 1984 “Wittgenstein on following a rule” (en adelante WOFR) y a continuación profundiza en esta afirmación: “la idea es que aprender el significado de una palabra es adquirir una comprensión [understanding] que nos obliga subsiguientemente (...) a juzgar y a hablar de determinadas maneras, so pena de fallar en obedecer los dictados del significado que hemos comprendido” (WOFR: 325). Esto equivale, tal como Crispin Wright lo entiende, “a estar obligados a ciertos patrones de empleo lingüísticos por medio de los significados que asociamos a las expresiones” (Wright 1980: 21). McDowell, desde el principio, coincide con la opinión de Wright pero no con su diagnóstico: según éste último nuestro lenguaje no ofrece los patrones requeridos para satisfacer la obligación contractual. Para Wright la moraleja a la que pretendería conducirnos Wittgenstein en un conjunto de párrafos que Paul Bogossian bautizó “The following a rule considerations” -que comprenden Investigations §§ 185-192 y la parte IV de *Remarks on the foundations of mathematics* (1956) donde se tematiza la cuestión de en qué consiste la comprensión de un concepto- era precisamente esa: una moraleja escéptica. Para McDowell, en cambio, la exégesis de Wright resulta inaceptable ya que, de darle crédito,

*La noción familiar de objetividad* queda reducida a la más sorprendente casualidad. La idea en riesgo es que las cosas son así y asá, ya sea que elijamos o no investigar el punto en cuestión (...) y esta noción de *corrección* puede ser solamente la noción de cómo el patrón de aplicación que comprendemos, cuando logramos comprender el concepto en cuestión, se extiende independientemente del resultado final efectivo de cualquier investigación, al caso relevante. Por lo que si la noción de patrones de aplicación independientes de la investigación ha de descartarse, así será con la idea de que las cosas son, al menos a veces, así y asá de cualquier manera, independientemente de nuestra ratificación del juicio de que ellas son como son (énfasis nuestro) (WOFR, 325).

La idea que pretende defender McDowell, y que a su vez parece rechazar Wright, puede explicarse con un ejemplo: el enunciado ‘La Tierra es redonda’ era verdadero antes del siglo XV aún cuando en el siglo XV la totalidad de la comunidad occidental hubiera

asegurado que era falso. Lo que garantiza su ‘objetividad’ pese a los cambios en relación a la creencia en torno de su valor de verdad es que tanto en el siglo XV como en el XVI y en nuestros días los conceptos que conforman la afirmación significan lo mismo.<sup>11</sup>

Cuando comprendemos un concepto dicha comprensión consiste en la posibilidad de proyectar sus usos para casos futuros –i.e la posibilidad de intencionar. He comprendido el concepto de ‘casa’, por ejemplo, cuando puedo emplearlo en diferentes clases de oraciones como ‘Tengo una casa de cinco ambientes’, ‘Villa Mercedes es mi casa’ o ‘El lenguaje es la casa del ser’. En efecto, lo que pone en juego la pregunta por en qué consiste seguir una regla (como modelo de entender un concepto) es si dicha proyección, criterio de comprensión en nuestro lenguaje ordinario, se ajusta a algún canon racional –si se corresponde con un ‘patrón de aplicación’ en la terminología de Wright- o es sólo producto de un hábito natural como el del sífido de polinizar o el apareamiento en los pavos reales o la reacción de la caldera que se prende a los 23 grados de temperatura ambiente –i.e. disposicional o regular.<sup>12</sup> Si uno sigue a Wright nuestra capacidad de proyectar usos correctamente no tiene una explicación racional ya que por ‘explicación racional’ este autor entiende un patrón exacto, tal como una función que despeje su variable en cada aplicación, y la práctica ordinaria parece desbordar el hallazgo de toda fórmula.

La corrección y la objetividad –¡reparemos en que para McDowell son sinónimas!- de un juicio tal como aparece en el fragmento citado- son “inalcanzables” al menos al modo en que filósofos tan célebres como Kant lo pensaron: como una instancia independiente de lo que un agente crea o piense. En este sentido, el rechazo del concepto de objetividad va atado al rechazo del realismo metafísico.

¿Pero esta última afirmación expresaría la moraleja de Wittgenstein en las secciones en cuestión?

---

<sup>11</sup> Es cierto que ‘Tierra’ contiene al menos una descripción diferente asociada a la expresión. Sin embargo, ese cambio no borra otros aspectos intensionales tales como ‘la Tierra es un planeta’ y ‘es el planeta que habitamos’. Por otra parte, el predicado ‘redonda’, que es la predicación fundamental en el juicio, mantiene el mismo criterio de aplicación.

<sup>12</sup> Sobre una mayor elucidación de estos conceptos ver infra.



Una respuesta positiva al interrogante está posibilitada por el análisis pionero de Saul Kripke en su *Wittgenstein. On rules and private language argument* (1982). Siguiendo a Kripke nos queda la duda de si efectivamente resulta obligado aceptar esta pérdida de nuestro concepto intuitivo de objetividad. Kripke junto con Wright creen abiertamente que sí ya que de lo contrario corremos el riesgo de comprometernos con alguna forma de realismo metafísico que defienda que hay entidades extralingüísticas que garantizan la conformidad de los agentes a las reglas. McDowell piensa, en cambio, abiertamente que no y que hay un modo de rehabilitar dicha objetividad sin asumir ninguna forma de realismo metafísico (Cf. McDowell, 2000).<sup>13</sup> Nuestro objetivo es dar cuenta, en lo que sigue, de por qué McDowell está en lo cierto, tal como lo creemos. Según como lo entendemos el sentido de la normatividad es que opera como *condición* de la objetividad. No hay, por tanto, terreno normativo que prescinda de la noción intuitiva u ordinaria de que las cosas son así y asá independientemente de lo que todo el mundo afirme. De otro modo: *caemos en un error si pensamos que dentro de un espacio normativo se precisa una explicación adicional como garantía de la objetividad. El hecho de que haya normas y por tanto corrección le da sentido a la objetividad*. Por otra parte, es necesario mostrar por qué la idea de que la objetividad se identifica con el asentimiento comunitario borra el sentido mismo de lo normativo.

Alguien todavía podría objetar:

‘- El punto es cómo se consolidan los espacios normativos, qué hace que ciertas normas se instauren en lugar de otras’

La respuesta a este interrogante lo ofrece el concepto de “Práctica” que es el gran protagonista de *Investigations* (1953) y uno de los personajes principales de este capítulo. A lo largo de estas páginas debe retenerse la siguiente analogía simple a fin de resumir un argumento que puede volverse sinuoso: pensar en la objetividad fuera de un ámbito normativo es cómo preguntar en qué consiste un Match Point pero con independencia de las reglas del tenis.

---

<sup>13</sup> Este punto resume una discusión con Rorty en torno de si el destino de la idea de objetividad va atado o no al rechazo del realismo metafísico. Rorty cree que sí. McDowell, no. Presumiblemente, ambos no llegan a un acuerdo. (Cf. Brandom (ed), 2000).

## La temática sobre seguir una regla: el riesgo de perder la objetividad

Un desarrollo profundo de la problematización sobre la objetividad se encuentra en Kripke. El problema o el conjunto de problemas relacionados con seguir una regla adquieren su consolidación polémica en su reconstrucción de la “paradoja escéptica” de §201 de *Investigations* (1953) de Wittgenstein. Kripke toma como ejemplo de concepto, el concepto matemático de adición y con ello adopta una estrategia expositiva wittgensteiniana consistente en trazar analogías entre aplicación de conceptos ordinarios y el seguimiento de series aritméticas. Kripke distingue entre dos tipos de casos de seguir reglas: continuar las reglas matemáticas y aplicar conceptos sobre sensaciones. Sostiene que estos dos casos constituyen el principal objeto de la paradoja escéptica y de su solución (1982: 4). Más adelante remarca: “siguiendo a Wittgenstein desarrollo el ejemplo según el ejemplo matemático cuando el problema escéptico relevante se aplica a todos nuestros usos significativos del lenguaje”. (idem, 5)

La pregunta que se formula Kripke es ¿qué hace que un agente H comprenda que  $68+57$  da como resultado 125 habida cuenta de que esta es una operación –con estas cifras– que H nunca ha realizado antes (si bien ha llevado a cabo otras sumas con números menores)? Es decir ¿cómo logra H confiar en qué ha comprendido el concepto de adición?

En su esquema no hay forma de arribar a un criterio que garantice nuestra conformidad a la regla de la adición; para respaldar esta conclusión propone el siguiente experimento mental: imaginemos un escéptico que propone una interpretación alternativa que ajusta con la conducta de H mediante otra fórmula: la de la “tadición”. El escéptico lanza su desafío: ¿cómo es que sabemos que nuestros usos anteriores de ‘adición’ no eran, en realidad, usos que se ajustaban a la ‘tadición’? Podría haber otra fórmula tal como la siguiente:

$$\mathbf{X+Y= X+ Y \text{ si } x,y \leq 68}$$

**= 5 en cualquier otro caso**

Que convalidaría que ante la suma en cuestión la respuesta más normal del mundo sea decir que el resultado es 5 tal como el escéptico lo hace.

Pensemos que podría haber, en efecto, otras fórmulas, innumerables, según las cuales el resultado obligado sea el que se imaginen 7; 10; 0 o 30000. De esta duda recurrente se sigue la sospecha de que no hay un criterio que ratifique nuestra “conformidad” a una regla en lugar de otra. Esta es más o menos la “paradoja escéptica” que puede trasladarse a casi todos nuestros conceptos ordinarios y que trae como resultado, en dicha generalización, “que todo lenguaje, que toda formación de conceptos se muestre imposible, incluso incomprensible” (Kripke, 1982: 62).

### **Una nueva forma de escepticismo: el escepticismo sobre la comprensión**

Kripke no pretende tanto realizar una exégesis de las *Investigations* cuanto señalar un problema fundamental que involucra –advierte– “una nueva forma de escepticismo filosófico” (1982: 60) dentro de la historia del pensamiento. De acuerdo al modo en que resuelve las cosas, contrapone una respuesta al escepticismo filosófico no tan original dentro de la historia del pensamiento - la apelación al control de las normas que rigen las reglas por parte de la comunidad sin distinguir una instancia independiente del asentimiento comunitario. Esta opción, considerada como “comunitarismo”, encuentra su principal detractor en McDowell. Si uno debiera resumir el espíritu de su crítica sería este: el comunitarismo de la regla no constituye una interpretación de lo normativo ni por tanto del significado ni la comprensión en absoluto (además de que, desde ya, no puede ser atribuida correctamente a Wittgenstein) (cf. WOFR, 329).

Pero McDowell escribe en contra del comunitarismo poniendo en frente, en primera instancia, a Wright quien en *Wittgenstein on Foundations* (1980)<sup>14</sup> agudiza las conclusiones de Kripke empleando una noción que se halla en el núcleo del interés del normativismo de McDowell, a saber la noción de ‘objetividad’. De acuerdo a Wright nuestra idea intuitiva de objetividad al modo de que las cosas son así y asá

---

<sup>14</sup> Wright modifica su posición en años posteriores.

independientemente de que las ratifiquemos, se diluye en medio de las dudas wittgensteinianas expuestas en los pasajes consagrados a *Following a rule*.

Por consiguiente, el comunitarismo es una salida por omisión que no termina de resolver algunos problemas, entre los principales el del “regreso de las interpretaciones”, a saber la idea de que para aplicar una regla es necesaria la comprensión de otra regla que defina la aplicabilidad de la anterior y a su vez ésta precisaría de otra regla que también defina su aplicabilidad y así *ad infinitum*. Desde la perspectiva de Kripke, en cambio, una opción aparentemente viable como el disposicionalismo para explicar cómo los individuos de una comunidad actúan regularmente de un mismo modo es asimismo una mala comprensión de la normatividad (Kripke en su exposición toma en cuenta el problema del regreso de las interpretaciones pero su preocupación más fuerte reside en torno del disposicionalismo en tanto variante predilecta de naturalización del significado -cf 1982: 26-37). Por lo que, si bien tanto uno como otro adhieren al comunitarismo, cada uno advierte sobre una mala comprensión diferente que debe evitarse a fin de dar cuenta de la normatividad.

Desarrollemos el argumento de Kripke y luego el de Wright y sus advertencias respecto a dos malas concepciones de la naturaleza de la corrección (disposicionalismo y comunitarismo). Es necesario disponer este terreno para situar la postura del propio McDowell. Para facilitar la lectura reténgase esta pregunta todo el tiempo: ¿Cómo detectar que cuando aplico un concepto en un contexto nuevo –como puede ser el concepto de adición en 68-57- en rigor me ajusto a una regla conceptual o norma, contando que lo hago a partir de la explicación de otra persona?

## Comunitarismo

*I: comunitarismo pesimista de Wright*<sup>15</sup>

Realizamos la reconstrucción de la respuesta de (Wright, 1980) al problema sobre seguir una regla.

- I. “Ninguna explicación del uso de una expresión es prueba en contra de una mala comprensión” (id, 216)
- II. “Comprender una expresión es una suerte de “darse cuenta” o un “salto” una “estimación inspirada” sobre el patrón de aplicación que el instructor trata de hacerme entender” (idem)
- III. No hay posibilidades de que una “explicación verbal” transmita un patrón de aplicación. De hecho no se alcanza efectivamente un ‘patrón de aplicación’ si la comprensión es lo que (II) sostiene.
- IV. Tomando en cuenta a un individuo aislado no hay lugar para la distinción entre “el hecho de una aplicación que me parece que se conforma con el modo en que lo comprendo y el hecho de que realmente sea así” (idem)
- V. Nuestra conducta lingüística obedece a ciertos compromisos.
- VI. Si la idea de “comprensión idioléctica [*idiolectic*] para la cual hay una fuerte presuposición, cuando se ha recogido la evidencia suficiente, de que es compartida comunitariamente” (id, 217) no posibilita la idea de patrón en virtud de (IV), una opción es recurrir al asentimiento comunitario.
- VII. Pero la comunidad tampoco puede cerciorarse objetivamente de su comprensión.

El modo en que Wright formula esta conclusión (VII) es el siguiente.

---

<sup>15</sup> Tomamos como bibliografía de referencia (Wright, 1980). Wright evoluciona su posición y la recoge en otros artículos de referencia (Wright, 2007). No obstante aquí nos interesa su reconstrucción del problema en general y su mirada sobre el comunitarismo en particular.

El problema es que hay un paralelo preciso entre la supuesta comprensión de los patrones de la comunidad (...) y la supuesta comprensión del individuo de sus compromisos idiolécticos (Wright, 2001: 218).

Wright pone en entredicho su propia adhesión al comunitarismo ya que parece ser la única salida al escepticismo del significado pero no es una salida exenta de problemas:

Ninguno de nosotros puede unilateralmente dotar de sentido la idea del empleo correcto del lenguaje sólo por referencia a la autoridad del asentimiento comunitario sobre el asunto porque, si fuera así, para la comunidad misma no habría autoridad, por lo cual no hay un estándar al cual debería ajustar ni la comunidad ni *a fortiori* ningún individuo. *La normatividad tiene como condición la diferencia entre asentimiento y corrección* (énfasis propio) (Ibídem)

## *II: el comunitarismo optimista de Kripke*

Si midiéramos por factor de impacto y por procedencia cronológica Kripke debió haber estado expuesto antes que Wright ya que es el *primer* comunitarista de la regla. Sin embargo, a diferencia de Wright introduce una noción ajena a Wittgenstein para darle mayor explicitación a la idea de conformidad a reglas, esto es, “hechos semánticos”. Elucidemos brevemente esta noción para luego reconstruir su razonamiento.

Usualmente entre quienes acuerdan con la tesis del carácter normativo de nuestros conceptos discrepan en torno de si esa normatividad pueda proporcionar, por sí misma, una idea de objetividad que no identifique a ésta con una instancia metafísica inaccesible o incognoscible. Kripke llama a este problema el problema de los “hechos semánticos” –que no es otro que el problema de la objetividad de la comprensión- que tiene una arista tanto ontológica como epistemológica que detallamos a continuación:

- I. ¿Existen los hechos semánticos? (Wright denomina a este punto “la cuestión constitutiva” Wright, 2007)
- II. ¿Cómo los conocemos? (cuestión epistemológica)

A estos dos problemas se suma un tercero que tiene relación con una respuesta negativa a la posibilidad de hechos semánticos:

- III. en caso de no existir hechos semánticos cómo es que se interpreta la normatividad del significado.

La formulación wittgensteniana de la paradoja es la siguiente.

§201. Nuestra paradoja era ésta: una regla no podía determinar ningún curso de acción porque todo curso de acción puede hacerse concordar con la regla. La respuesta era: Si todo puede hacerse concordar con la regla, entonces también puede hacerse discordar. De donde no habría ni concordancia ni desacuerdo. (Wittgenstein, 1953/1988)

Mediante la articulación de (I), (II) y (III) Kripke señala la paradoja escéptica y ofrece una solución. Reconstruyamos su manera de plantear la paradoja.

### **El argumento kripkeano**

- I. Si por hechos semánticos entendemos cierto estado de cosas u objetos que ratifiquen como verdadero o falso mi compromiso con cierta interpretación de una norma entonces no hay candidatos para los hechos semánticos. Tales hechos no serían lingüísticos y de ser no lingüísticos es dudoso cómo es que llegamos a conocerlos. No hay, por ende, posibilidad de satisfacer condiciones de verdad, que garanticen la conformidad a o la objetividad de las reglas, ni que constituyan mi asociación de una expresión a un concepto determinado –en el ejemplo de Kripke la ‘adición’- de un significado antes que otro.
- II. Debemos abandonar nuestra concepción contractual del significado y por tanto nuestra noción intuitiva de objetividad, a favor de la de condiciones de justificación o asertabilidad.
- III. Las condiciones de justificación o asertabilidad deflacionan o restan relevancia a la idea de verdad y ellas se explican en términos del uso de conceptos por parte de individuos en el marco de una comunidad y no de manera individual o idioléctica (De allí la conexión de Kripke entre *The following a rule's considerations* y el argumento del lenguaje privado que comienza en §243).

- IV. Si se explica la conformidad a reglas en términos de adecuación al juicio comunitario es posible dar cuenta de la normatividad.
- V. Kripke si bien contempla el problema del regreso de las interpretaciones cree que toda dificultad en la aplicación de una norma se ajusta en la práctica comunitaria: la comunidad, en otras palabras, detiene el regreso de las interpretaciones. En el contexto comunitarista los otros me disiparán, con su asentimiento o disentimiento, cualesquiera de mis dudas respecto de cualquier conducta lingüística.<sup>16</sup>

### **Malas comprensiones de lo normativo**

#### *Objeción de Wright: regreso de las interpretaciones*

Una dicotomía importante en el segundo<sup>17</sup> Wittgenstein es aquella entre interpretar y seguir una regla. Se supone que si no hubiera más que interpretaciones en disputa en relación a un “curso de acción” -como inferir o bien que  $68+57$  es 125 o bien que la misma operación da 5 como resultado- no habría criterio para decidir entre ellas, concluyendo en la imposibilidad de confirmar si efectivamente H ha comprendido cierta directiva. H se halla convencido de que un curso de acción debe ser interpretado de una manera específica pero esa confianza no se respalda en nada ajeno a su propia convicción; de hecho el escéptico le ofrece una interpretación alternativa ¿y qué garantiza, descontada la convicción

---

<sup>16</sup> A los fines de la facilitación expositiva empleamos la primera persona del singular tal como usualmente lo hace Wittgenstein.

<sup>17</sup> Por segundo Wittgenstein hacemos alusión a una interpretación que marca una fuerte ruptura entre el *Tractatus logico-philosophicus* (1921) y las obras posteriores. Wittgenstein mismo alimentó esta ruptura al hablar de sí mismo en *Investigations* como “El autor del Tractatus”. Un criterio conceptual que respalda esta demarcación es que en tanto que el Wittgenstein del *Tractatus* creía que el significado podía analizarse en términos de una semántica formal de condiciones de verdad y tomaba en cuenta como paradigma de un lenguaje apropiado el lenguaje científico, el segundo Wittgenstein adopta una explicación pragmática convencido de que el significado, al menos en una mayoría de casos, se define mediante el uso para lo cual toma en cuenta el lenguaje corriente que adopta, en esta segunda fase, una relevancia similar al lenguaje de las ciencias.



de cada uno, tanto la de H como la del escéptico, que realmente deba asociar a la operación o curso de acción un significado antes que el otro?

Inmediatamente después de formular la dificultad general que involucra seguir una regla Wittgenstein apunta a este problema del regreso de las interpretaciones: “damos una interpretación tras otra” dice en el segundo párrafo de §201 “como si cada una de ella nos contentara por un momento”. En el ejemplo kripkeano si no nos cruzásemos con el escéptico bien podría contentarnos la interpretación de que  $68+57$  da como resultado 125 pero sólo por la mera contingencia de no habernos topado con una duda que, todo lo exótica que se quiera, detenta el estatuto de ser *una interpretación más*: es una interpretación posible tomando en cuenta la fórmula de la tradición de que dicha operación tenga por resultado 5 en lugar de 125.

Y no hay razones externas a las interpretaciones que reivindicuen que una sobre la otra.

Robert Brandom (1994: 58-79) explica esta idea de *regressio* en cuanto a las interpretaciones apelando, por un lado, al concepto de “modos de aplicación de una regla”, valiéndose de la propia definición otorgada por Wittgenstein en la sección mencionada cuando afirma que “deberíamos restringir el término interpretación a la sustitución de una regla por otra”. Y por otra parte, tomando en cuenta la premisa de que sólo es posible arribar a esta dificultad si uno juzga que la norma en cuestión es una regla que se formula *explícitamente*. Por lo que,

Si las maneras correctas de realizaciones sólo están determinadas por reglas ante el trasfondo de las maneras correctas de aplicar las reglas ¿cómo deben entenderse estas últimas? Si la concepción *regulista* de que todas las normas son reglas –explícitas- es correcta, entonces las aplicaciones de una regla deberían también entenderse como correctas en la medida en que están en concordancia con alguna regla ulterior (énfasis propio) (Brandom, 1994, 59).

El reemplazo de una interpretación por otra, tal como sucede con el desafío del escéptico kripkeano, deja la impresión de que no hay un conjunto de acciones concretas que se sigan de mi comprensión de la regla. Las acciones podrían ser descritas de una forma totalmente diferente a como ahora lo hago y no habría una instancia de objetividad que impida la sustitución de una regla por otra. El juego interpretativo no tendría fin.

La regla R supondría la regla S

La regla S a su vez precisaría de la regla T... y así *ad infinitum*.

O sí lo tendría –según Wittgenstein siempre en §201- si comprendemos que hay un modo de comprender la regla que no es una interpretación sino lo que se llama “obedecer la regla” o “contravenirla” en casos concretos.

Por alguna razón Wright –al igual que Kripke- no cree que haya una distinción tajante entre seguir e interpretar una regla: la presencia del escéptico viene a demostrar la imposibilidad de dicha diferenciación. *De allí que ambos mantienen el problema del regreso de las interpretaciones como una dificultad para la normatividad que sólo puede paliarse en la apelación al juicio comunitario.* En todo caso la interpretación comunitaria es la interpretación autorizada por la mayoría pero en ningún caso la distinción entre seguir e interpretar, piensan ambos, tiene poder explicativo alguno.

#### *Objeción de Kripke: disposicionalismo*

La moraleja del análisis de Wright es que no tiene sentido apelar a un “patrón” de aplicación que dé cuenta de mis aplicaciones futuras de una regla de forma tal que mi comprensión consista en un conjunto o clase de acciones que se correspondan con ella. Inexorablemente deberé cotejar siempre mi conducta, ajustarla con el resto de la comunidad para cerciorarme de estar haciendo lo correcto. Bajo esta óptica comunitarista si yo, como Robinson Crusoe, fuera a parar a una isla desierta, aún siendo un usuario consolidado de conceptos, pasado un tiempo, en ausencia de una comunidad, me costaría saber si efectivamente empleo bien los conceptos. La norma que rige mi conducta es el juicio comunitario y, en ausencia del juicio comunitario, cabe inferir que me sustraigo de la norma y por tanto de cualquier comprensión posible.

¿Pero si no hay un patrón que garantice mi conformidad a una objetividad a la regla mi conducta intencional no podría explicarse de otra forma? Al parecer ninguna creencia puede determinar mi seguimiento de reglas con lo que tal vez no sería descabellado pensar que mi conducta es producto de ciertas *disposiciones* a actuar. Cuando adquiero una regla

en realidad adquiero una disposición a responder de una forma *y* ante un estímulo *x*. La lógica que ofrece la idea de disposición parece una solución atractiva en la medida en que se distancia del vocabulario vinculado a la comprensión que exige una apelación a una especie de auto-confianza –o como veremos infra “autoconciencia”– tal como bien apuntan tanto Kripke (1982:11) como McDowell (WOFR: 329) (¿Cómo confiar en mi propia interpretación de la regla habida cuenta de que en este caso presente puedo dar una respuesta con seguridad pero no podría garantizarlo para casos pasados?). La relación entre mi captación de la regla y aplicaciones futuras sería *determinística* tal como si se tratara de una ley natural. ¿Qué garantiza que cuando el termómetro reconozca 20 grados se prenda el aire acondicionado central? Frente al input ‘20 grados centígrados’ el sensor del aire acondicionado se dispara inexorablemente de una forma eficaz e incontestable: ‘prender’. En este sentido la comprensión de un concepto se equipararía a este tipo de funciones realizadas por aparatos y desde ya con funciones presentes en animales no lingüísticos como por ejemplo el comportamiento de mostrar las uñas y erizar el pelaje en un gato frente a la detección de un movimiento repentino en un radio cercano.

El disposicionalismo<sup>18</sup> se despacha con enorme facilidad del problema de cómo es que uno llega a obedecer la regla. De hecho un disposicionalista prescinde de las dudas en torno a la confianza con la que nos adecuamos a las reglas porque cree que la realización de una conducta determinada no exige autoconciencia. Se supone que actúo a partir de *x* porque no hay forma concebible de que actúe de otro modo. Lo cual es otra forma de decir

---

<sup>18</sup> Probablemente el primer análisis serio sobre la lógica del concepto de disposición en filosofía de la mente sea el de Gilbert Ryle. Según Ryle nuestros conceptos mentales – los conceptos para atribuir rasgos de comportamiento y carácter a las personas– son disposicionales. Atribuirle a alguien una creencia es comprometerlo con una serie de enunciados condicionales. Ejemplo: Decir que Pablo cree que lloverá es comprometer a Pablo con la siguiente conjunción de enunciados: ‘Si sale a la calle tomará su paraguas’, ‘si tiene abierta las ventanas de su casa las cerrará’, ‘Si tiene el coche en la puerta lo va a guardar en el garaje’, etc. (Cf. Ryle 1949/2009: V 103-133). Este modo de interpretar el vocabulario intencional se inscribe dentro de lo que dio en llamarse “conductismo lógico”. Esta teoría acerca de nuestros conceptos mentales adolece de ciertas fallas entre ellas la de circularidad: frente a cada explicación que involucra enunciados hipotéticos se necesita suponer un estado mental que de sentido a esos condicionales. En el ejemplo: Pablo hará todas esas cosas si desea mantenerse seco o si deseo evitar que se moje su casa. El análisis así supone la verdad de cierto estado mental, un deseo, cuya explicación requiere aplicar, a su vez, otro análisis disposicional. La aplicación de ese análisis involucrará otro estado mental supuesto que, a su vez, precisará de otra explicación y así indefinidamente. Searle recoge esta objeción en (Searle, 2004).

que no hay algo que yo deba comprender con anterioridad a mi ejecución de la acción (Brandom, 1994/2001: 68).

Lo que garantiza mi sujeción a la regla es el seguimiento de una “regularidad” tal como la que une el input ‘20 grados’ y el output ‘encender’ del aire acondicionado o aquella que une cierta información genética que expresan las células y el comportamiento del sistema inmunológico.

Con la descripción de las regularidades se evita el problema del regreso: la regularidad no acepta contrafácticos. Si una regularidad podría haber sido de otra forma entonces se trata de otra regularidad. Kripke parece sugerir que puede darse una indecibilidad entre regularidades en disputa lo cual plantearía un problema que se solucionaría tarde o temprano viendo los casos futuros. Pero, en tales circunstancias, no habría dudas respecto de si en el pasado actué en base a una regularidad u otra.

Las regularidades suceden, no *deberían* suceder o no suceder. La eliminación de la pregunta en torno a por qué debo comprender al seguir la regla elimina el requisito de una descripción normativa de las acciones. El lenguaje de las regularidades se muestra como un lenguaje más básico que el normativo donde, en definitiva, *ya no hay normatividad* ni por tanto objetividad ni mucho menos distinción entre correcto e incorrecto.

El punto que Kripke juzga más problemático es precisamente este último y en su exposición cierra la discusión en torno del disposicionalismo con dicho comentario:

La moraleja de la discusión presente de la consideración disposicional puede ser relevante para otras áreas de importancia para los filósofos más allá del punto inmediato en discusión. Supongamos que significo adición mediante ‘+’. ¿Cuál es la relación de esta suposición con la pregunta por cómo responderé al problema 68+57? El disposicionalista da una consideración *descriptiva* de esta relación: si por + significo adición, entonces responderé ‘125’. Pero esta no es una consideración apropiada de la relación, la cual es *normativa*, no descriptiva. El punto *no* es que, si yo significo adición mediante ‘+’, responderé ‘125’, sino que, si pretendo acordar con mi significación pasada de ‘+’, *debería* responder ‘125’ (...). La relación entre el significado y la intención de acciones futuras es *normativa*, no *descriptiva* (énfasis nuestro) (Kripke, 1982: 37).

## **El rechazo de la paradoja a través de la noción de prácticas**

Al pensar la cuestión de “en virtud de qué poder misterioso y exorbitante consigue la comprensión de una regla determinar instantáneamente y de manera completamente rígida la totalidad de las aplicaciones correctas que de ella podemos hacer después” (Kripke, 1982: 23), parece que nos enfrentamos a un dilema del cual la paradoja es su expresión:

O bien la conformidad o “necesidad” –en términos de Jacques Bouveresse (Bouveresse, 1996)- de las reglas depende de una vía facilitada por un universo de ideas platónicas; esta versión contemporáneamente aparece en Frege y su concepción de la objetividad de los pensamientos cuya constitución ontológica no sería ni física ni lógica sino que constituiría una especie de ‘tercer’ mundo formado por los pensamientos (Frege, 1818-1819).

O bien sólo queda la solución escéptica que nos conduce a buscar hechos referidos a la existencia o aplicación de las reglas en una comunidad determinada; hechos que no consistirían, por cierto, en una necesidad de tipo lógica dado que el requisito que el problema exige es una convalidación de la necesidad como algo fáctico independiente de nuestra adhesión a la lógica.

No hay prácticamente elementos para afirmar que Wittgenstein opte por el primer cuerno del dilema (si bien hay un sentido en que la imagen platónica dice algo cierto y es, tal cual como lo pensó Frege, que la garantía de la comunicación es poner las ideas en un plano independiente de nuestros estados psicológicos; en un plano objetivo). Kripke y Wright, sobre el supuesto de que dicha opción platónica es implausible, están convencidos de que, por defecto, queda elaborar una mirada sobre el significado y la comprensión en el marco del segundo cuerno del dilema. Pero precisamente esta segunda parte del dilema no está exenta de las dos dificultades mencionadas: la regresión de interpretaciones, por una parte y el disposicionalismo/regularismo, por otra. Con lo que el problema se traslada a la solución escéptica que Kripke propone y que Wright sigue con reservas. ¿Cómo salir del desafío escéptico sin caer en una forma implausible de realismo o platonismo del significado?

Frente a este panorama cabe revisar los términos de la discusión y en principio poner en entredicho la *obligatoriedad* del dilema. ¿Hay buenas razones para juzgarlo evitable sin recaer en un platonismo que postule *éidoi* de los cuales resulta imposible describir su constitución o naturaleza y nuestra accesibilidad epistémica a ellas? Para dar paso a alguna alternativa basta reconocer la naturaleza básica y al mismo tiempo profunda del concepto de “prácticas” o “praxis” en *Investigations*.

El concepto de prácticas permite establecer, ante todo, una distinción clara entre seguir e interpretar una regla, diferencia que en el contexto de la presentación de la paradoja escéptica parece *técnicamente* imposible a excepción de una alternativa débil que calificaría el juicio comunitario como una interpretación autorizada. Sin embargo, hay pasajes notables en Wittgenstein para evitar esta conclusión e incluso a favor del rechazo del dilema en su conjunto.

Hay tres pasajes en particular que McDowell tiene la virtud de explotar con eficacia. El primero de ellos pertenece al *Blue Book* (1958)<sup>19</sup> y el segundo es el párrafo inmediatamente posterior a la formulación de la paradoja de §201 junto con §202 (a los que inexorablemente se debe leer en continuidad).

Expongámoslo del siguiente modo: Lo que se quiere decir es: Todo signo es capaz de interpretación; pero el significado tiene que no ser capaz de interpretación. Es la *última* interpretación (Wittgenstein, 1958/1994: 37)

§201. Que hay aquí un malentendido se muestra ya en que en este curso de pensamientos; damos interpretación tras interpretación; como si cada una nos contentase al menos por un momento, hasta que pensamos en una interpretación que está aún detrás de ella. Con ello mostramos que hay una

---

<sup>19</sup> Wittgenstein impartió cursos en Cambridge en los años treinta. El “Cuaderno azul” – que obviamente no es el título del curso sino que hace referencia al soporte de las anotaciones- recoge los apuntes del periodo de dictado de 1933-34. El “Cuaderno Marrón” que le sigue fue dictado, en cambio, durante el bienio siguiente y fue exclusivamente a dos de sus alumnos: Francis Skinner y Alice Ambrose. Wittgenstein mandó a hacer copias del primero y sus estudiantes difundieron en copias el segundo. En cualquier caso una carta a Russell de fecha inmediatamente posterior al 35 deja constancia de que estos Cuadernos eran un material preparatorio para las *Investigations*- que, como se sabe, Wittgenstein nunca terminó. Desde 1958 los *Cuadernos azul y marrón* se publican en conjunto gracias a la edición de Reed Rhess (Cf, Wittgenstein 1958/1994).

captación de una regla que no es una interpretación, sino que se manifiesta, de caso en caso de aplicación, en lo que llamamos ‘seguir la regla’ y en lo que llamamos ‘contravenirla’

§202. Por tanto ‘seguir una regla’ es una práctica. Y creer seguir la regla no es la regla. Y por tanto no se puede seguir ‘privadamente’ la regla, porque de lo contrario creer seguir la regla sería lo mismo que seguir la regla. (Wittgenstein, 1953/1988)

Tomando en cuenta los tres pasajes cabe decir no sólo que

a) Wittgenstein creyó que tenía sentido la distinción entre seguir e interpretar la regla sino que,

b) se juzga un error eliminar dicha diferenciación y que

c) se expone la base del error en eliminar la diferencia: suponer que toda interpretación constituye el seguimiento de la regla.

Si esto es así hay interpretaciones que no constituyen obediencia alguna a la regla y aún más estrictamente hablando interpretar –esto es “sustituir una expresión de la regla por otra”- no es nunca seguir la regla en absoluto. Nuestra facultad de creer nos permite eventualmente pensar que seguimos una orden cuando en realidad no lo hacemos (podemos cometer errores). Sin embargo, el error se advierte en virtud de que la formulación de una norma no es algo que dependa de mi voluntad sino de ciertas prácticas que están instituidas ya en la comunidad.

¿Si seguir una regla depende de prácticas de la comunidad entonces puede decirse que Kripke y Wright tienen razón en la búsqueda de ciertos hechos referidos a la existencia de un asentimiento comunitario? En este sentido las prácticas vendrían a nombrar *el hecho* del asentimiento por parte de la mayoría... Siguiendo esta perspectiva el concepto de ‘prácticas’, al ser un sinónimo para el asentimiento, no agregaría explicación alguna al hecho de seguir reglas. Esta parece ser una buena objeción que como veremos se debilita cuando nos percatamos que sin una diferencia entre asentimiento y corrección ninguna normatividad resulta siquiera concebible.

De modo que las prácticas permiten sustraerse del dilema referido al mostrar el error el comunitarismo de la regla. Debemos a John McDowell haber demostrado esto último al

reivindicar una noción de objetividad en el interior de las prácticas. En su misma línea un antecedente clave es Stanley Cavell (1972) y como seguidores de su enfoque encontramos a Brandom (1994) y Jacques Bouveresse (1996/2001). Pero todavía falta un trecho para poner de relieve la línea argumentativa que reestablece el concepto intuitivo de objetividad en contra de las objeciones del comunitarismo y del regularismo. Antes de adentrarnos en el núcleo del rechazo de ambas malas comprensiones de lo normativo veamos la relevancia del concepto de prácticas para entender el impacto de la temática wittgensteiniana incluida por McDowell como pieza clave de su EM.

### **El concepto de práctica social**

Acaso el concepto de práctica social sea el concepto fundamental de toda la filosofía contemporánea y, a través de ella, constituya un concepto clave para las humanidades y las ciencias sociales en general.

Una correcta elucidación del fenómeno de las prácticas impacta en la cuestión moral, particularmente en lo que Christine Korsgaard ha denominado “las fuentes de la normatividad” (Korsgaard, 1996) en la teoría o filosofía política y en lo que contemporáneamente da en llamarse la teoría social. En este último plano podemos mencionar como dos referentes a Jürgen Habermas y a Pierre Bourdieu; este último ha desarrollado una teoría de las prácticas sociales que ha sido objeto de críticas, desde una perspectiva wittgensteiniana por algunos seguidores de Robert Brandom (v.g. Rouse, 2007). En el medio local Gloria Satne, asimismo, realiza actualmente aportes valiosos en una mirada sobre la intencionalidad a través de la noción de prácticas desde un enfoque normativo (Satne, 2005).

Por nuestra parte, juzgamos que el concepto de prácticas va unido indisociablemente al fenómeno de la comprensión humana, es decir, a toda actividad que los seres humanos desarrollemos con sentido: el arte, la política, la ciencia, los deportes, los juegos, la ficción; cada uno de esos dominios depende de prácticas establecidas en una comunidad determinada. ¿Qué quiere decir, por otra parte, que se trate de actividades que



se desarrollen ‘con sentido’? Aquello que tiene sentido puede ser correcto o incorrecto. Por tanto, allí donde pueda decirse que hay cosas que se hacen correctamente o incorrectamente sin lugar a dudas allí operan las prácticas sociales. Las prácticas sociales no son verdaderas o falsas sino que son criterios en virtud de los cuáles hay cosas que se convierten en verdaderas o falsas o sometidas a corrección. Otra manera adecuada, asimismo, de definir la noción de ‘prácticas’ es a través de la noción de ‘modos de vida’. Aquello que hace posible modos de vida compartidos en una comunidad son prácticas sociales.

La observancia de las prácticas es el ejercicio dilecto del “diálogo perpetuo” –tal es la expresión de Kripke para resumir el estilo de Wittgenstein- que presenta *Investigations*. La gran dificultad o el problema que da a pensar cuando nos ponemos a reflexionar sobre ellas es que no hay ningún sentido de ‘convención’ que se ajuste a su estatus (cf. Cavell, 1979/2003: 132). Las prácticas sociales son producto de una comunidad pero no están bajo el control voluntario de sus miembros a razón de que resulta imposible cuestionar radicalmente la sociedad a la que pertenezco y el cuestionamiento total de dichas prácticas debería estar en poder de la comunidad –aunque más no sea en su conjunto- si es que ésta puede completamente regularlas. Pero no sucede así: por el contrario yo no tengo opción de aceptar las prácticas que asume una comunidad a un nivel muy básico porque en el fondo las prácticas sociales como el lugar definitorio de nuestra racionalidad definen *nuestra pertenencia a la comunidad*. Negar las prácticas, a un nivel extremo, constituye la negación de la posibilidad de significación y por tanto de identidad personal y la identidad política misma. Esto es lo que Wittgenstein pretende decirnos en el primer párrafo de §201.

Por otra parte, no deja de ser verdadero que una sociedad modifica prácticas sociales a niveles concretos, al punto de que ciertas percepciones y no tan solo juicios, se modifican con el paso de los años. Hace tres décadas, por ejemplo, había un consenso generalizado de que la práctica de golpear a los niños –llamada legalmente ‘poder de corrección’- formaba parte de un tipo de formación educativa tanto en la vida familiar cuanto en la escuela. En la actualidad golpear a un menor no sólo que ya no genera el beneplácito del resto de la comunidad sino que es visto como un tipo de violencia

positivamente inaceptable.<sup>20</sup> Si la percepción sobre la violencia cambió fue porque hubo individuos y movimientos colectivos que expusieron buenas razones de ese cambio, no obstante lo cual, los cambios culturales de esta índole no aparecen sólo a través de una ley o por un referéndum. La medida del cambio de las prácticas sociales a un nivel menos básico -como en este caso- es de generaciones. Pero a niveles fundamentales no pueden concebirse comunidades que por ejemplo no acepten criterios de racionalidad como la lógica-formal o ciertos conceptos como ‘objeto’, ‘hecho’, ‘persona’, ‘realidad’ y ‘ficción’.

### **Desencanto y quietismo en la noción de prácticas**

El desencanto que el concepto de prácticas produce en el debate en torno de seguir una regla- y hablamos de desencanto porque tanto en los enfoques de Kripke como de Wright no tiene lugar pese a ser una noción empleada por Wittgenstein en torno a la temática de la naturaleza de las normas- es que propone resolver un elevado problema filosófico como es el de seguir una regla invitándonos a buscar en nosotros mismos, en nuestro lenguaje ordinario, en nuestro intercambio con los demás y en la lucha vital de generar una identidad personal dentro de una comunidad. Dicho desencanto es otra constatación de lo que se ha denominado ‘quietismo filosófico’ y constituye, para muchos, un modo de hacer filosofía que conspira en contra del avance de la filosofía hacia un perfil científico que ofrezca progresos o contribuciones originales por parte de la disciplina. Para quienes profesan ese credo la claridad parece reñir con ese progreso.

---

<sup>20</sup> He aquí el contraste entre el viejo y el nuevo código civil en lo que respecta al trato de los padres hacia los hijos *Código anterior: Artículo 278. - Los padres tienen la facultad de corregir o hacer corregir la conducta de sus hijos menores. El poder de corrección debe ejercerse moderadamente, debiendo quedar excluidos los malos tratos, castigos o actos que lesionen o menoscaben física o psíquicamente a los menores. Los jueces deberán resguardar a los menores de las correcciones excesivas de los padres, disponiendo su cesación y las sanciones pertinentes si correspondieren.* Nuevo código: Artículo 647.- *Prohibición de malos tratos. Auxilio del Estado. Se prohíbe el castigo corporal en cualquiera de sus formas, los malos tratos y cualquier hecho que lesione o menoscabe física o psíquicamente a los niños o adolescentes. Los progenitores pueden solicitar el auxilio de los servicios de orientación a cargo de los organismos del Estado.*

El mérito de McDowell reside en este modo particularmente quietista de encarar la filosofía. Su comprensión de las prácticas permite no sólo mostrar la naturaleza de la racionalidad sino que ofrece un modo de situar la filosofía en un contexto que no se aparte del diálogo con disciplinas de referencia para el estudio de algunos fenómenos cognitivos como son las ciencias cognitivas o las neurociencias. Tomando en cuenta la fertilidad del debate en torno de la naturaleza de la percepción y su relevancia epistemológica, comprender la incidencia de este concepto de prácticas sociales para definir la normatividad, es fundamental para no caer en algunas acusaciones tales como la de Milton Friedman, quien sostiene que McDowell no explica en qué sentido se da la objetividad ya que no propone un mundo independiente del lenguaje y la postulación de ese mundo sería la única garantía concebible de dicha objetividad (cf. Friedman, 2002).

### **Argumento en contra de la regresión y del regularismo**

#### *Regresión*

¿Concretamente cómo es que la noción de prácticas permite superar las dificultades presentadas por el comunitarismo?

La distinción entre seguir e interpretar *per se* constituye un argumento en contra del regreso *ad infinitum*. Si no sustituyo una interpretación por otra no es porque limite mi libertad en un sentido de libertad previo a la restricción que constituyen las normas (cf. Gomez Lopez, 2001), sino es porque no me está dado abrir lugar a ciertas interpretaciones tal como si uno dijera ‘soy libre de seguir o no ciertas reglas porque tengo interpretaciones que si bien describen la acción de una forma no-problemática representan una opción entre otras’. De ninguna manera la lógica de las prácticas –si se nos permite la expresión- permite dicha alternativa.

Aquí es importante no deformar el sentido en el cual las prácticas son condiciones para la objetividad. Ciertamente hay terrenos normativos en los que podemos elegir entrar o no. En esta medida yo puedo habitar el mundo del arte y del deporte o sólo el del deporte y

no el arte, o el del arte y la música y el deporte, o dos de estos tres o ninguno de ellos (en una acepción de pluralidad de mundos *a lá* Nelson Goodman). Sin embargo hay un terreno normativo para el cual no cuento con la posibilidad de elegir si pertenecer o no: tal es el ámbito que indica la pertenencia de un individuo a una comunidad, su ingreso a la vida racional o lo que McDowell denomina –como veremos en el capítulo “Naturaleza y segunda naturaleza”- “segunda naturaleza” (2N): se trata del lenguaje ordinario.

La idea de 2N de McDowell bien puede definirse, en tal medida, como el ingreso a las prácticas sociales mediante la instrucción que por lo general hacen otros miembros de la comunidad y la educación básica. Para acotar su definición, McDowell apela a la noción de *Bildung* y en una misma orientación, a propósito del mismo fenómeno de introducción de un individuo a la comunidad, define el carácter necesario y a la vez dinámico de las prácticas sociales apelando a la noción de “Tradición” gadameriana. Sin lugar a dudas Gadamer es empleado en M&W como un complemento necesario para entender la noción de prácticas de *Investigations*. El último párrafo de M&W coloca en un lugar destacado esta noción para definir ni más ni menos el lenguaje:

El rasgo del lenguaje que realmente importa es este: que el lenguaje natural, el tipo de lenguaje en el cual los seres racionales se inician primero, sirve como un depósito de la tradición, [es decir] una reserva de sabiduría históricamente acumulada acerca de lo que es una razón para qué. La tradición está sujeta a una modificación reflexiva por parte de cada generación que la hereda. Incluso, una obligación permanente de participar en la reflexión crítica es parte ella misma de la herencia (M&W: 216)

### *Convergencia de juicios*

Aquí, a fin de seguir elucidando el concepto de ‘práctica’, nos parece conveniente introducir la noción de ‘puntos de partida’. Una comunidad de seres racionales está constituida por puntos de convergencia. Esas convergencias no están dadas en el plano de la percepción tal como si fuera posible que en un punto los individuos que forman parte de una comunidad compartieran su modo de ver el mundo, tal como si se tratara de un registro básico amen del cual, luego, se establecieran algunas diferencias específicas. Nuestros

modos de ver el mundo pueden variar *casi* radicalmente. No obstante plantear la convergencia a nivel perceptivo no tomando en cuenta nuestra defendida dependencia racional de los juicios lleva a sostener tesis tan inverosímiles como la de la “impenetrabilidad cognitiva” que es un intento de arribar a un punto de convergencia perceptivo cuya única posibilidad se concreta en la ausencia de todo aderezo conceptual en una instancia de nuestra visión llamada “visión temprana”. La motivación epistemológica de los teóricos de la impenetrabilidad cognitiva es acertada en la medida en que sin objetividad no hay comunidad posible. El error es buscar esa objetividad con independencia de las prácticas tal como ellos lo hacen (cf. Raftopoulos, 2009, 2015).

Desde ya las prácticas tienen efecto sobre nuestro modo de ver el mundo.<sup>21</sup> Sin embargo, cabe asociarlas a *juicios* compartidos antes que a *modos de ver* el mundo. Lo que reúne a una comunidad es su convergencia en juicios básicos. Este modo de circunscribir la estructura de una comunidad ha sido trabajado por Stanley Cavell a través de Wittgenstein (Cavell, 1979/2003). Para Cavell la comunidad se concentra en la convergencia de juicios. Juicios que tienen que ver con modos de valorar y de no abrir lugar a ciertas dudas irrefrenables que usualmente suscita el escéptico tales como si el mundo o los otros existen. De allí que el planteo cavelliano parta de reconocer la ‘verdad’ del escepticismo. Cavell indica que la prueba contundente de esta concordancia en los juicios se halla en nuestra apelación a los criterios de la comunidad en nuestras conversaciones cotidianas, apelación de la cual, Wittgenstein hace un recurso filosófico.

La apelación de Wittgenstein a los criterios- dice Cavell- pretende exactamente, podríamos decirlo así, traer a la conciencia el asombroso hecho de la asombrosa medida en que concordamos, *efectivamente*, en los juicios; la elucidación de los criterios va dirigida, pues, a mostrar que nuestros juicios *son* públicos, es decir, compartidos. Lo que hace que este hecho sea sorprendente, lo que parcialmente motiva este filosofar sobre el tema, es que la amplitud de la concordancia sea tan íntima y omnipresente; que nos comuniquemos en el lenguaje tan rápida y completamente como lo hacemos; y puesto que no podemos asumir que las palabras tengan su significado por naturaleza, somos llevados a asumir que lo tienen por convención-, y sin embargo, ninguna idea corriente de

---

<sup>21</sup> Asumimos aquí una diferencia tajante entre modos de ver y juzgar. A lo largo de la tesis abogamos por el abandono de esta distinción. La tesis, igualmente, no cambia: todo modo de ver se expresa en los juicios o en las atribuciones de creencias y tales compromisos son lo que que comparten los miembros de una comunidad.

“convención” parece que podría cumplir la función que cumplen las palabras- tendría que haber, podríamos decir, demasiadas convenciones en juego, una por cada matiz de palabra en cada contexto-. No podemos habernos puesto de acuerdo de antemano en todas las convenciones que serían necesarias (Cavell, 1979/2003: 72)

La “convergencia de juicios” da lugar también a una temática que se halla en el centro de la disputa respecto de la naturaleza de lo conceptual y que tiene que ver con uno de los *desiderata* clave en cualquier teoría de los conceptos, a saber: su comunicabilidad en el sentido de en qué medida puede decirse que compartimos los mismos conceptos y en qué medida se puede decir que no compartimos los mismos conceptos.

### **La autoconciencia: lo que el regularismo no puede explicar**

En cuanto al regularismo la argumentación aquí abarca varios temas. Según McDowell el principal argumento en contra del regularismo o disposicionalismo está en §198. Analicemos este párrafo.

Así pues, cualquier cosa que yo haga es compatible con la regla – Permitaseme preguntar esto: ¿Qué tiene ver la expresión de la regla –el indicador de caminos, por ejemplo- con mis acciones? ¿Qué clase de conexión existe ahí? – Bueno, quizás ésta: he sido adiestrado para una determinada reacción a ese signo y ahora reacciono así.

Pero con ello sólo has indicado una conexión causal, sólo has explicado cómo se produjo el que ahora nos guíemos por el indicador de caminos- No, he indicado también que alguien se guía por un indicador de caminos solamente en la medida en que hay un uso estable, una costumbre. (Wittgenstein, 1953/1988)

En este pasaje, en efecto, aparece un contraste entre una conexión brutalmente causal y una costumbre. Podría resultar que alguien interpretase una costumbre en clave causal y dijera que iniciarse en una costumbre se parece a amaestrar a un perro en ciertas conductas o reducir el proceso pedagógico que supone la indicación en una costumbre a la conexión entre la temperatura ambiente y la respuesta de encendido de un aire acondicionado. Pero

de acuerdo a McDowell esta diferenciación marca una característica notable de las conductas normativas.

La respuesta a quienes asocian costumbre con una conducta ciega es la siguiente.

(...) el entrenamiento en cuestión es la iniciación en una costumbre. Si no lo fuera, entonces la consideración de la conexión entre un cartel de tránsito y la acción ciertamente luciría como un consideración de nada más que un movimiento bruto y su explicación causal; nuestra representación no contendría los materiales para comprometernos a hablar de seguir (a través de) un cartel de tránsito.<sup>22</sup> (WOFR, 40)

Claro que si yo considerara al cuerpo humano sólo como un fenómeno físico el vocabulario normativo resultaría inapropiado. Pero si se pretende explicar conductas correctas o incorrectas necesito otra conceptualización. Un loro, un termostato o mi perro Santino podemos estar sujetos a restricciones de discriminación entre conductas y, visto desde un punto de vista externo, puede describirse lo que hacemos como acciones sometidas a corrección. Sin embargo, para el seguimiento de reglas hay una característica que un ser discursivo tiene a diferencia del resto de los animales y el termostato: su capacidad de reconocer la ‘concepción de la regla’ a través de la autoconciencia que es definida por McDowell como “responsabilidad ante el mundo”. La autoconciencia no es ni más ni menos que el efecto de la mano moldeadora de la cultura sobre nosotros; el efecto de, como veremos, la 2N. Tal es la instrucción básica para abrírnos a la comunidad. Como el lector advertirá esto por primera vez lo dijo Hegel (cf. Gubeljic, Link, Müller, Osburg, 2000).<sup>23</sup> Kojève, en su comentario a la Fenomenología del espíritu (1807), lo resume bien en su explicitación del concepto de autoconciencia en el pasaje correspondiente a la dialéctica del amo y el esclavo.

---

<sup>22</sup> McDowell lee este pasaje en contrapunto con RFM VI 43.

<sup>23</sup> Este artículo aparte de resumir el desarrollo histórico del concepto de segunda naturaleza en algunos hitos – en Cicerón o Agustín de Hipona, los filósofos helenos, Rousseau – ; y de aclararme que la expresión literalmente no aparece en Aristóteles – pese a que McDowell coloca a la *Ética Nicomáquea* como su principal antecedente – pone de relieve que es Hegel el primero en emplear la acepción no como corrupción de la primera naturaleza –ni como pseudo-naturaleza– sino en un sentido positivo. “Sólo en el comienzo del siglo XIX –dicen los autores– Hegel, en efecto, emplea el concepto de ‘segunda naturaleza’ de una manera que prefigura el significado en la obra de McDowell. Como McDowell, Hegel emplea la noción de segunda naturaleza en conexión con la de hábito o Bildung” (Gubeljic, Link, Müller, Osburg, 2000: 42)

El hombre es autoconciente. Es autoconciente; consciente de su realidad y dignidad humana, y en esto difiere esencialmente del animal, que no supera el nivel del simple sentimiento de sí. El hombre toma conciencia de sí cuando - por primera vez dice: “Yo”. Comprender al hombre por la comprensión de su “origen”, es por tanto comprender el origen del Yo revelado por la palabra (Kojève, 1947, 11).

## **Normas y el nivel de la “roca dura”**

¿Cómo debe entenderse exactamente el hecho de que seguir una regla signifique iniciarse en una costumbre o en una práctica? McDowell advierte que Wittgenstein pretende desterrar la imagen de que entre la regla comprendida explícitamente y la acción medie una interpretación. De acuerdo a Brandom, por otra parte, Kant si bien entendió el carácter normativo de lo conceptual adhirió a una visión de las normas en tanto normas explícitas. En *Investigations* se da una visión superadora de esta concepción procurando evitar la otra amenaza latente del regularismo. Precisamente el desafío se presenta, para el filósofo africano, como una vía intermedia entre la Scila –que sería algo así como un intelectualismo de la regla del que no estuvo ajeno Kant- y Caribdis- la afirmación de un nivel básico no-normativo que respalde las reglas.

No obstante hay frases de Wittgenstein que van en la línea de un regularismo al hablar de seguimiento ciego –v.g. §219, dichas expresiones, en un marco integral, se muestran como intentos de no recaer en un intelectualismo de la regla. En lo que respecta a evitar el regularismo el argumento se dirige a dilucidar en qué sentido las normas forman parte de las prácticas o son facilitadas por éstas. En tal medida hay un párrafo que constituye, pensamos, un cuestionamiento profundo a toda variante regularista.

§241 ¿Dices, pues, que la concordancia de los hombres decide lo que es verdadero y lo que es falso?”- Verdadero y falso es lo que los hombres dicen; y los hombres concuerdan en el lenguaje. *Esta no es una concordancia de opiniones sino de formas de vida.* (énfasis nuestro) (Wittgenstein 1953/1988).



El hecho de que el acuerdo sea en el lenguaje como algo diferente al acuerdo en las opiniones prueba que el hecho de que el acuerdo que favorece la constitución de la normatividad no tiene que ver con principios o creencias que podrían falsarse de buenas a primeras. Dar una mayor explicación de este mundo incita a McDowell a leer las *Investigations* a la luz de *On Certainty*.

Parte de la lectura de Wright podría respaldar la idea de que este fenómeno de la convergencia, dado que no depende de un patrón, resulta algo que a falta de una explicación mejor se trata de un registro no-normativo y por tanto no conciente.

Uno podría pensar que esta elucidación del concepto de regla es innecesaria. Una regla, cualquiera ella sea, tiene el estilo de un *modus ponens*, un condicional + un enunciado que afirma el antecedente + la conclusión que es la afirmación del consecuente. En nuestros intercambio ordinarios esta noción de regla nos sirve para dar cuenta de nuestros argumentos, opiniones y hasta en algunos casos nuestros debates morales y políticos. ¿Entonces por qué ponerse a dilucidar otras concepciones de regla? Es que el gran problema que presenta un enfoque normativo es cuando la regla no es explícita al modo de una conclusión de un razonamiento previo sino que figura como un punto de partida o como una instancia de un acto en apariencia irreflexivo. Wittgenstein es plenamente consciente de eso y por este motivo trata de enfrentar la cuestión tanto en *Investigations* y las *Remarks* el problema de usar una expresión sin justificación (no por pereza intelectual sino debido al uso de conceptos, lo que él suele llamar gramática de nuestro lenguaje).

Es el caso de enunciados observaciones como ‘Esto es verde’, para ejemplos como este, dice McDowell: “Uno podría estar tentado a protestar (...) Tengo una justificación, a saber, que la cosa en cuestión es verde. ¿Pero como puedo justificar el uso de una expresión repitiéndola?” (WOFR, 204)

Son pensamientos como estos los que llevan a Wittgenstein a decir *On certainty*

En el fondo de los juegos de lenguaje o a nivel de la roca dura que contiene la marea de los juicios corrientes, allí donde las justificaciones llegan a un fin, hay un registro verbal que no parece que

pueda ser sometido a la corrección a la que sí están sometidos las creencias corrientes que se justifican en base a ellas. (Cit. en WOFR 241).

Puede existir la tentación de interpretar no-normativamente a este nivel básico, a entenderlo como compuesto de disposiciones comportamentales. Pero, tal como advierte, McDowell, Wittgenstein no deja de hacer una salvedad que impide la lectura disposicionalista o regularista:

§289. Usar una expresión sin justificación no significa usarla sin corrección.

Nuestra manera de evitar el regularismo, a la luz de expresiones como ésta, y de acuerdo al tono general de *On certainty*, es especificar el vocabulario intencional. La complejidad de nuestra conducta como seres que se comprometen con juicios –tal es nuestro rasgo distintivo- implica introducir algunas sutilezas. En este sentido seguir ciertas reglas básicas no da por resultado *per se* casos de conocimiento. Seguir la regla de ‘Esto es verde’ viendo un objeto verde es sencillamente amoldarse a un punto de partida que de negarse nos impediría poder decir cosas con sentido. La comunidad no tardaría en corregirme frente a un caso de error en este juicio básico y lo haría en base no a su asentimiento sino que me concedería autoridad observando las prácticas instituidas. Que haya zonas de nuestro lenguaje cuya verdad resulte difícilmente cuestionada –tal es este nivel de la roca dura o de proposiciones básicas- muestra que la verdad y la falsedad dependen de la aceptación de puntos de partida. Tales proposiciones participan del proceso de corrección que garantiza la práctica de dar y pedir razones. Su negación no implica una autoridad de nuestra libertad sino una negación de nuestra racionalidad porque la racionalidad supone restricciones.

## **Conclusiones**

En este trayecto sinuoso, tal como lo hemos calificado, hemos procurado dar una visión acerca de lo conceptual; sobre todo hemos procurado señalar sus condiciones de posesión (su comprensión) y el rol que cumple la atribución para especificar tales

condiciones. A modo de conclusión y con vistas a nuestra discusión, rescatamos los siguientes puntos,

- La distinción clave de lo normativo es la que hay entre asentimiento y corrección. Para dicha distinción no hace falta apelar a hechos semánticos.
- El asentimiento comunitario no puede identificarse con la corrección porque la comunidad misma podría estar equivocada. Por tanto, dado que es necesario mantener separada la corrección del asentimiento el comunitarismo no garantiza la conformidad u objetividad a normas. Por tanto el comunitarismo es falso como explicación del carácter de las normas.
- Seguir una regla es diferente a interpretar una regla. La diferencia estriba en que en tanto una regla se ajusta a una práctica lo que no se ajusta a una práctica es una interpretación. Las prácticas son modos de vida instituidos por la comunidad pero que no están en pleno control de la comunidad. Tomar en cuenta las prácticas evita el regreso al infinito de las interpretaciones de una regla.
- Seguir una regla no es lo mismo que responder a una regularidad. Una sucesión de conductas podría ser descrita mediante varias probabilidades disposicionales alternativas sin poder decidir entre ellas. La disposición o regularidad, por tanto, no explica una conducta normativa. La condición del seguimiento de reglas no es el efectivo ajuste a una conducta calificada desde un punto de vista externo sino la conciencia de seguir una norma.
- No hay comportamientos correctos o incorrectos sino en el interior de prácticas.

## **PARTE 2.**

### **EL CONCEPTUALISMO DE JOHN MCDOWELL**

## 2. DOS INTUICIONES EN DISPUTA EN EL ESTUDIO DE LA PERCEPCIÓN

*El objetivo de este capítulo es iniciar nuestro examen del conceptualismo. Presentamos, en primer lugar, las principales dificultades conceptuales sobre la naturaleza de la percepción, anticipando desde el comienzo, nuestro modo de comprender términos clave en nuestro tratamiento tales como 'percepción', 'estado perceptivo', 'competencias conceptuales', 'contenido conceptual', 'representación' y 'naturalismo'; es decir anticipando el marco teórico y la metodología de análisis de este doctorado. Por otra parte, defendemos que una teoría sobre el contenido perceptivo debe satisfacer dos intuiciones generales, intuiciones que tomando en cuenta el espectro bibliográfico especializado no son contempladas en su conjunto por ninguna opción teórica disponible.*

Vamos a iniciar nuestro examen crítico del conceptualismo procurando hacer viable la posibilidad de su defensa. Partimos metodológicamente de que hay una diferencia relevante entre experiencia y juicios que tiene sentido para el conocimiento y en función de ello detectamos algunos problemas generales a los que ha de enfrentarse una teoría del contenido perceptivo.

### ¿Qué es percibir?

Al percibir algo logramos alcanzar un estado perceptivo consciente. Dicho estado se identifica en función de su contenido pero esa identificación como tal sólo aparece en el juicio cuando puedo decir 'Veo tal o cual cosa'. Ese contenido se denomina técnicamente en filosofía 'contenido empírico'. En lo que siguen empleamos 'contenido empírico', 'contenido perceptivo' y 'experiencia' de manera intercambiable. Elucidar la naturaleza del contenido empírico conlleva tener una posición respecto de al menos dos cosas: cuál sea el estatus de los juicios empíricos o creencias no-inferenciales, por una parte, y qué signifique poseer conceptos ya sea que uno acepte que la percepción sea un logro conceptual o no lo acepte.

Puede explicarse fácil la relación entre estado perceptivo y contenido como la relación entre un vehículo y lo vehiculizado: supongamos que vemos el encordado de una guitarra a lo largo del diapasón. Hay un modo en que se nos aparece cuando lo vemos: con cierta forma, tamaño, con cierta textura, con ciertas proporciones. Nuestra experiencia perceptiva conduce o ‘vehiculiza’ dicho contenido hasta nosotros. Si se trata de una experiencia ilusoria seguramente la guitarra no tiene esas características, pero aun así, no puede negarse que hay un contenido presente a nosotros; es decir un contenido del cual somos conscientes gracias a nuestra experiencia. Por otra parte, del hecho de que a veces la percepción nos engañe no se sigue que no podamos fiarnos de ella. Todo el tiempo hacemos cosas en función de la experiencia sin demasiados problemas y esta constatación si bien no satisface cierta exigencia escéptica constituye un argumento atendible y en ningún caso un contrasentido (cf. Rödl, 2007: 157/8).

Los estados perceptivos, por otra parte, pueden ser de varias modalidades sensoriales. Hay elementalmente cinco modalidades, una por cada sentido. Por lo general, la filosofía se circunscribe a la modalidad visual generalizando sus conclusiones al resto de las modalidades.

Tenemos entonces estados perceptivos y el contenido perceptivo se expresa –se identifica o se articula- inexorablemente en los juicios. Nada en principio nos permite concluir que haya una relación incuestionablemente epistemológica entre experiencia y juicios. Para elucidar esta cuestión no ayuda preguntarse acerca de qué o a qué refiere la experiencia ya que dicha forma de expresarnos conlleva una carga ideológica: se supone que la experiencia se opone dualísticamente a algo que se halla fuera de ella. Y si la experiencia es conceptual –lo cual es una posibilidad al abrir la distinción entre experiencia y juicio- la independencia de los hechos y objetos del mundo es siempre relativa. Hay hechos y objetos a los que accedemos por experiencia. Pero tales objetos y hechos no se hallan fuera del ámbito de lo conceptual. Por el contrario, la percepción es el modo en que el mundo impacta sobre nuestra conciencia sensorial. Si uno supusiera que la experiencia es un intermediario entre el agente y el mundo nuestro acceso al mundo resultaría poco menos que un milagro o un acto de fe. ¿Porque cómo haríamos para salir del ámbito de nuestras representaciones para acceder al mundo representado? Las representaciones, así

concebidas, nos atan a un dualismo pernicioso entre el mundo percibido y el mundo en sí o el mundo externo sin ningún medio seguro que nos garantice la corrección de nuestros juicios. Nuestro abordaje pretende ofrecer una imagen coherente donde la relación entre nuestro modo de percibir el mundo y el mundo no se equipare a la relación entre el pensamiento y algo que se halla fuera del pensamiento o entre la mente y el mundo viendo problemáticamente cómo se ajusta una al otro.

Con esto no pretendemos decir que esté mal que a menudo se caracterice el contenido empírico como un contenido representacional o como una representación perceptiva. Hay una salvedad que nos gustaría introducir en esta fase.

Hablar de ‘representación perceptiva’ resulta problemático porque hay toda una tradición filosófica que asocia las representaciones mentales a entidades o interfases epistémicas que median entre sujetos y el mundo. Durante la modernidad la noción de ‘idea’ –o ‘impresión’- venía a ocupar esta función de ser una entidad de origen psicológico con atribuciones epistemológicas cumpliendo un doble papel: ser el producto de un vínculo brutaamente causal entre el mundo externo y la mente y por otra parte ser el fundamento epistemológico de los juicios de conocimiento. Esta visión acerca de la percepción y por tanto de lo mental tuvo una profunda transcendencia hasta la primera mitad del siglo XX donde fue notable el estudio de ‘las teorías de los datos sensoriales’. Se denomina datos sensoriales a los intermediarios epistémicos o epistemológicos que median entre los agentes y el mundo externo o dicho más técnicamente a las interfases que median entre los estímulos noconceptuales y los juicios de los agentes.

Según la teoría de los datos sensoriales cuando uno percibe no conoce directamente objetos o hechos del mundo sino sólo nuestras impresiones o datos sensoriales que serían acontecimientos circunscritos a nuestra propia mente. En el mejor de los casos esos datos sensoriales son brutaamente causados por objetos externos pero desde ya resulta un inconveniente garantizar la eficacia de las relaciones causales a este respecto.

Contemporáneamente este abordaje representacionista adopta otras formas en el marco de una tentativa teórica que a muchos les resulta fructífera para solucionar muchas dificultades asociadas a la explicación de la mente y del significado: naturalizar la mente o

ciertos procesos cognitivos que definen operaciones mentales. El naturalismo –o Naturalismo Naturalista (NN) tal como le llamamos nosotros- es un programa empírico y teórico que pretende arribar a una descripción natural de la mente. Aplicado a la percepción o contenido perceptivo, el naturalismo busca explicar el rol epistemológico de la experiencia mediante una descripción del contenido empírico en términos de vínculos brutaamente causales entre la mente y el mundo. John McDowell llama a este programa como ‘naturalismo crudo’ [*bald naturalism*] y lo define como el intento de reducir las relaciones mente y mundo a un molde explicativo que es apropiado para los fenómenos naturales (M&W:xx-xxiii). Según McDowell este naturalismo cuenta con la virtud de ser coherente en su planteo pero comete el error de reducir las relaciones intencionales – relaciones referidas a la vida intencional de los seres racionales compuesta por actitudes proposicionales, esto es, creencias, deseos actitudes y la misma percepción<sup>24</sup>- a relaciones naturales y específicamente causales.

Hilary Putnam sitúa el antecedente principal de este NN en la modernidad tomando como criterio el rol epistemológico asignado a los intermediarios epistémicos entre el sujeto y el mundo y explica, asimismo, cómo se inserta ese modo de pensar la experiencia dentro del conglomerado de disciplinas denominadas desde mediado del siglo pasado ‘ciencias cognitivas’:

En las versiones naturalistas de la teoría [de los sense-data], se asume que los datos sensoriales son idénticos a acontecimientos físicos que ocurren en nuestro cerebro; en las variantes recientes, inspiradas en las ciencias cognitivas, se dice que esos eventos en nuestro cerebro son un subconjunto de las representaciones mentales, que son los outpus de ciertos ‘módulos’ [que definen la estructura de nuestra arquitectura cognitiva] Putnam, 1997/2003:28.<sup>25</sup>

Putnam coloca en un mismo *leit motiv* las teorías de los datos sensoriales y a las actuales tentativas en ciencias cognitivas puesto que la noción de representación que les otorga fundamento cuenta con las mismas características: alude a eventos psicológicos de

---

<sup>24</sup> Damos una definición de intencionalidad más exhaustiva en la sección subsiguiente.

<sup>25</sup> Putnam habla de ‘materialismo’ en lugar de ‘naturalismo’. Creo que ambos términos, situados en el debate de las últimas décadas acerca de la naturaleza de lo mental en filosofía de la mente, aluden al mismo concepto. Ese concepto sería: lo mental se reduce a hechos o eventos físicos y por tanto es posible dar una descripción natural de la mente.



carácter privado –inasequible al punto de vista de la tercera persona o públicamente- que, para el caso del naturalismo contemporáneo, pueden ser descriptos en mayor o menor medida en términos de acontecimientos físicos instanciados en el cerebro.

La versión más influyente de representacionalismo contemporáneo es la reconocida teoría representacional de la mente (TRM) del recientemente fallecido Jerry Fodor. Según Jerry Fodor no sólo la percepción sino la totalidad de nuestra vida cognitiva consiste en un conjunto de representaciones mentales que son los *relata* de relaciones causales complejas que dan lugar a nuestro pensamiento (creencias, deseos, intenciones y a la propia percepción). Dichas representaciones mentales no son ni forman parte de la conducta sino, al igual que sucedía con las ideas o impresiones modernas, constituyen un mecanismo interno que ocurre en la mente de las personas en una acepción de ‘mente’ que ubica a ésta en un dominio privado claramente separado de la conducta lingüística y que, como señala Putnam, tiende a identificarse con algún nivel explicativo del cerebro.

Sin embargo, las representaciones mentales fodorianas, a diferencia de las clásicas ideas o los sense-data del siglo XX, no son objeto de conocimiento o de acceso epistémico. En un sentido puede decirse que uno las comprende pero ese sentido se aleja de nuestros criterios ordinarios para decir que alguien comprende algo. Ellas, no obstante, explican nuestra *folk psychology* –nuestro lenguaje ordinario, el lenguaje que se expresa mediante creencias, deseos e intenciones; pero forman parte de un “lenguaje del pensamiento” (LDP) que si bien tiene propiedades sintácticas como nuestro lenguaje ordinario, el LDP no ocurre a un nivel consciente o personal sino a un nivel pretendidamente más básico de carácter ‘subpersonal’. La meta de Fodor es dar una descripción completa de dicho LDP cuyos constituyentes últimos son conceptos en tanto particulares mentales en una acepción de conceptos que –como se apreciará- es totalmente diferente a la adoptada por cualquier variante concebible de conceptualismo (sea la de McDowell, la de Brewer, Sedivy, Siegel o por cualquier variante normativista). Ese lenguaje, asimismo, no tiene un origen en algo diferente a sí mismo. Por el contrario el LDP es innato y es el que explicaría, evitando una circularidad en el análisis, el hecho de que aprendamos el lenguaje natural con relativa facilidad en un entorno social (cf. Fodor 1975, 1998).

Cuando nosotros hablamos de ‘experiencias’, ‘contenido empírico’ o ‘representación perceptiva’ no hacemos alusión ni a los sense-data (cuyos defensores ya forman parte de la historia de la filosofía) ni mucho menos a estas ‘representaciones mentales’ de profundo impacto en el naturalismo y cognitismo hasta nuestros días. No hacemos referencia a ningún tipo de procesamiento a nivel subpersonal aún cuando ese procesamiento, en las teorías cognitivistas, pretenda explicar nuestra conducta ordinaria. Es importante retener esto dado que si uno asume como un imperativo dar una descripción científico-cognitista o naturalista de la percepción, la idea de que las representaciones perceptivas no son entidades naturales sino impresiones sobre nuestra conciencia sensorial expresables exhaustivamente en términos conceptuales, le resultará inaceptable. Y si la confusión persiste es probable que nuestro desarrollo en torno al contenido empírico se vea devaluado. Si rechazamos el conceptualismo debe ser en base a la imposibilidad de ofrecer una versión relevante bajo criterios aceptados por los propios detractores del conceptualismo.

Como ya hemos dicho las relaciones que determinan nuestro pensamiento son irreductiblemente normativas. Pero el cognitismo parte de una reducción dogmática de toda nuestra vida intencional a mecanismos causales tal como si se tratara de acontecimientos naturales. Retengamos entonces que, para el conceptualismo, el contenido empírico es sólo inteligible como un logro conceptual que permite tener directamente el mundo a la vista de acuerdo a nuestras capacidades conceptuales.

### **Competencias conceptuales**

Pasemos ahora a definir las competencias conceptuales. Debido a la tendencia quietista de Wittgenstein su examen de seguir la regla a menudo no ajusta con el molde de ciertas exigencias teóricas para definir los conceptos. Por esa razón vamos a pasar ahora a definir las competencias conceptuales de manera positiva.

Para esto vale aclarar lo siguiente en relación al vocabulario intencional o, como le llamaremos más habitualmente, al vocabulario de los estados mentales. Comúnmente se

hace referencia a estados mentales al modo de creencias, deseos e intenciones. Se los llama también estados intencionales ya que están compuestos por un verbo de actitud intencional como ‘creer’ o ‘desear’ más una cláusula que especifica su contenido en una proposición; por ejemplo ‘creo que Argentina jugará el mundial’ en donde ‘Creo’ es el verbo de actitud intencional y ‘que jugará el mundial’ la especificación habilitada por la conjunción de subordinación ‘que’. Comúnmente, asimismo, se tiende a separar estados mentales de estados perceptivos según estén activas o no capacidades conceptuales. Por este motivo, resulta importante definir un criterio de posesión de conceptos.

Hay varias maneras de definir las competencias conceptuales. Tomando en cuenta las determinaciones teóricas del conceptualismo, por una parte, las capacidades conceptuales cuentan con una estructura *paradigmáticamente* proposicional compuesta de los llamados ‘modos de presentación’ fregeanos. Gottlob Frege –el llamado padre de la filosofía analítica entre otras descripciones meritorias- definió que hay dos criterios para evaluar una proposición: su contenido y aquello a lo cual refiere. El contenido de una proposición es un ‘pensamiento’ consistente en las condiciones de verdad de dicha proposición. La referencia de la proposición es su valor de verdad o valor semántico (Frege, 1892/1986). En el esquema fregeano hay dos posibilidades de referencia para las oraciones: o bien a ‘lo verdadero’ o bien a ‘lo falso’ de modo que todas las oraciones verdaderas tienen el mismo referente *Lo verdadero* y las oraciones falsas, complementariamente, refieren a *Lo falso*. En lo que respecta a las competencias conceptuales para un conceptualista se expresan paradigmáticamente en proposiciones compuestas de modos de presentación o pensamientos. Para el caso de Frege su argumentación llega a nivel de los nombres y predicados. Así éstos correspondientemente también cuentan con su sentido y su referencia. El sentido de un nombre es una descripción –posteriormente llamada ‘descripción definida’ por Russell- en virtud de la cual refiere; y la referencia obviamente es un objeto. Si se trata de ‘Pablo’ su referencia será *Pablo* si se trata de ‘Rosas’ su referencia será *Rosas*.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup>En cuanto a los predicados la cosa es un poco más polémica. Frege les atribuye sentido y por tanto referencia pero, frente a la obvia pregunta de cuál sería el referente de un predicado, su respuesta es un ‘Concepto’. Así si se trata de ‘Pablo es borracho’, la referencia del predicado será “borrachera”. En este punto Frege aparece

Ahora bien, no hay una única forma de concebir estos modos de presentación fregeanos ni por tanto de entender la posesión de las competencias conceptuales. Cuáles sean las condiciones de posesión, entonces, de los conceptos se define en la comprensión de estos modos de presentación o sencillamente ‘pensamientos’. Un dato que muestra el valor de Frege en el ámbito de la filosofía del lenguaje es que fue el primero en asociar la comprensión a la idea de valores de verdad. Comprender una oración no es otra cosa que saber en qué condiciones será verdad o será falsa. Las capacidades conceptuales, por otra parte, se extraen o se derivan de los juicios, lo cual en algún sentido nos compromete con una prioridad de lo proposicional sobre los términos subproposicionales como nombres, predicados, relaciones y las contrapartidas ordinarias de constantes lógicas como si, ‘o’, ‘entonces’, ‘no’ o ‘y’ –es decir las conectivas veritativo-funcionales. ¿Qué significado tiene la prioridad de lo proposicional para un análisis de los conceptos? Respuesta: la certificación de que los conceptos se ejercitan primordialmente en el marco de juicios y de que nadie podría comprender un concepto en función de su ocurrencia como un término aislado.

¿La gran cuestión, sin embargo, es cómo exactamente se extraen los conceptos a partir de los diversos juicios en donde figuran? Sobre esta última pregunta hay dos respuestas que nos parecen acertadas. Ambas no son contradictorias sino complementarias y hasta donde sabemos no hay antecedentes de que se las haya expuesto de manera conjunta, considerándolas compatibles. Ambas en conjunto ofrecen un criterio de posesión de conceptos. Se trata, por un lado, de (i) la “restricción de generalidad” formulada por Evans (1982:100-101) –que es el requisito que explícitamente acepta McDowell como criterio de posesión de conceptos-y, por otro lado, de (ii) la concepción inferencialista de los conceptos. Según la concepción inferencialista el contenido conceptual es el resultado del dominio de inferencias materiales adecuadas. Expliquemos ambos puntos.

---

más platónico que nunca. Esto trae aparejado una serie de dilemas ontológicos que no vienen a cuento. No obstante, mi solución –previsiblemente wittgensteniana- es circunscribir el significado de ese predicado a una regla de uso dejando dilemas ontológicos neutralizados. No me parece obvio que los predicados refieran a nada a menos que uno se comprometa con la existencia de clases naturales y no veo la razón para comprometerme con ellas.

(i) De acuerdo a “la restricción de generalidad” de Evans (1982) los pensamientos están estructurados de tal forma que el pensamiento de que ‘Pablo está cansado’ tiene algo en común con el pensamiento de que ‘Pablo es feliz’. De igual manera hay algo en común entre los pensamientos de que ‘Pablo es feliz’ y ‘Agustina es Feliz’. ¿La idea de algo en común podría conducirnos a preguntar qué “elementos” comparten ambos pares de pensamientos? Pero es aquí donde Evans nos alerta

Prefiero explicar el sentido en que los pensamientos están estructurados, no en términos de estar compuestos de varios elementos diferentes, sino en términos de ser un complejo del ejercicio de diferentes y varias *habilidades* conceptuales (Evans, 1982:101)

Una forma simple para Evans de entender la posesión de dichas “habilidades” es preguntando qué significa que un sujeto comprenda un pensamiento a parte del criterio fregeano básico de que dicha comprensión consiste en la captación de condiciones de verdad. Comprender Fa -donde ‘F’ es una propiedad y ‘a’ una variable que puede ser despejada con un nombre- es el resultado de dos habilidades: la comprensión de ‘a’ y la comprensión de ‘F’. A partir de esta caracterización nosotros “nos comprometemos con ciertas predicciones en cuanto a otras oraciones que el sujeto será capaz de entender” (id). Tales “predicciones” tienen relación directa con otras proposiciones relacionadas con éstas que el agente *debería* entender ya que de lo contrario diríamos que no ha comprendido el pensamiento ni por tanto los conceptos en cuestión. Por tanto, de acuerdo a la restricción de generalidad si alguien comprende que ‘Juan es Feliz’ y ‘Agustina es casada’ también será capaz de entender que ‘Agustina es Feliz’ y que ‘Juan es casado’ (cf. id). De acuerdo a la restricción se siguen elementos para no atribuir comprensión en ciertos casos: supongamos que alguien fuera capaz de entender las primeras oraciones y no éstas últimas. De aquí se sigue que no ha adquirido ciertas habilidades conceptuales: o bien ‘Juan’ y ‘Agustina’ o bien ‘casada/o’ o ‘feliz’ o bien ninguna de ellas. La capacidad de ajustar con o de satisfacer la restricción tiene que ver con la capacidad de ‘recombinación sistemática’ –por así decirlo- de esos pensamientos.

(ii) Sin embargo, así planteado, el requisito de Evans podría tener más de una interpretación. Sucede que debe elucidarse la misma idea de ‘generalidad’ o su equivalente de ‘recombinación sistemática’. En este punto es donde nosotros creemos que se necesita

asociar la posesión al dominio de inferencias materiales, a fin de elucidar en qué consista poseer un concepto. Si yo atribuyo comprensión a alguien tal como dice Evans me comprometo con ciertas “predicciones” sobre oraciones que ese sujeto podrá comprender en función de que comprende ésta sobre la cual le atribuyo entendimiento. Tales “predicciones” sólo cobran sentido en base a una obligación normativa que se explica, pese a que Evans no lo diga, como una articulación inferencial. Si yo puedo decir que ‘Juan es Feliz’ puedo por ende no sólo recombinar ese pensamiento aplicado a otro agente y sostener que ‘Pablo es Feliz’ sino que asimismo no puedo comprender estas oraciones y no comprender, supongamos, ‘Pablo está triste’ o ‘Juan está triste’. El hecho obvio de que si alguien comprende el concepto de ‘felicidad’ comprende el concepto de ‘tristeza’ sólo es inteligible porque hay una articulación inferencial material que lo habilita.

Si bien la recombinación o generalidad apunta fundamentalmente a la propia aplicación de un concepto a través de diferentes instanciaciones y no tanto a la implicación entre conceptos la aplicabilidad como tal involucra una normatividad que se expresa en condicionales: si yo comprendo que ‘Juan es Feliz’ debería comprender que ‘Pablo es Feliz’. Si demuestro comprender una cosa y no la otra entonces en rigor no he comprendido nada. De modo que interpretamos la restricción de generalidad en términos de habilidades de hacer inferencias materialmente válidas. Así el contenido conceptual es resultado de habilidades inferenciales. Creemos que si bien el conceptualismo no adhiere al inferencialismo directamente, podría hacerlo. Y en particular podría hacerlo por la concepción racionalista del pensamiento con la cual está comprometida tanto el inferencialismo como el conceptualismo. Para McDowell los conceptos son comprensibles como ítems que forman parte de un espacio donde las relaciones entre dichos ítems son de justificación.<sup>27</sup>

Tener capacidades conceptuales involucra la realización de inferencias, esto es, saltar de un pensamiento a otro de manera articulada de acuerdo a la normatividad de la lógica. Señalamos asimismo que ‘poseer un concepto’ es equivalente a ‘comprenderlo’.

---

<sup>27</sup> McDowell hasta donde sabemos expresa reservas sobre el inferencialismo (McDowell, 2009b) y, de acuerdo a Rorty (cf. Rorty, 1998), directamente lo rechaza. El lector debe concedernos esto: el éxito o fracaso del EM no depende de la asunción de este compromiso.

Pero fundamentalmente para tener capacidades conceptuales se precisa tener lenguaje. La idea de que las competencias conceptuales dependen del lenguaje es un *insight* fundamental del conceptualismo. El lenguaje, a su vez, no consiste en actividad discursiva únicamente. Yo puedo expresar una conducta lingüística sin explicitar un juicio. Lo hago al actuar en base a ciertas normas o al percibir algo como algo. Cuando levanto a una anciana que se ha dado un golpe en la calle mi acción tiene un encuadre conceptual aún sin que yo diga palabra alguna. Cuando un tenista, durante una entrevista después del partido, explica por qué picó la pelota en dirección a una esquina en forma de globo, su conducta silenciosa durante el juego, no deja de ser lingüística tampoco. Puesto que esto resulta así los demás pueden interpretarnos aún cuando nosotros no digamos una sola palabra respecto de lo que pensamos mientras realizamos acciones de diferente tipo que requieren el concurso de competencias conceptuales.

Las capacidades conceptuales, por otra parte, dependen del lenguaje porque están enmarcadas dentro de nuestra racionalidad. Somos seres que emplean conceptos y esos conceptos se expresan en proposiciones cuyo compromiso se adopta correcta o incorrectamente en función de cómo sea el mundo. La corrección aquí tiene relación directa con la capacidad que tengo de dar razones de mis compromisos con ciertos contenidos. Creemos que la idea de ‘compromiso inferencial’ hace comprensible la articulación de esos contenidos de una forma clara. Y si tanto nuestros estados mentales como la experiencia son conceptuales puede decirse que no hay nada fuera de lo conceptual. “Ello –como apunta McDowell- no tiene por qué hacer que se dispare nuestra fobia hacia el idealismo” (MyW: 39) Personas tan respetables como Fichte o Hegel ya han sostenido algo parecido.

No obstante, debemos entender que vincular nuestro modo de entender la posesión de conceptos con el contenido empírico precisa de aclarar algunos puntos en relación a la percepción. A simple vista se presenta cierta perplejidad en la idea de que, así como lo entendemos, la percepción involucre conceptos. A nivel del contenido perceptivo la inclusión de conceptos requiere, sobre este marco, elucidar cómo es que el ejercicio paradigmático en las proposiciones se ajusta con las diferentes experiencias que podamos tener. Aquí hay una propensión muy común en ver un dilema cerrado. El desafío consistiría en o bien asociar la experiencia o los estados perceptivos a captar una proposición o bien

defender que hay una intervención de conceptos en la percepción que no consiste en el compromiso con una proposición determinada. El dilema conceptualista parece exhaustivo. Parte de nuestra tarea en lo que sigue es confirmar si efectivamente lo es.

### **¿Dónde está el carácter filosófico de la pregunta?**

Puede haber quien rápidamente crea que preguntarse por cómo contribuye nuestra experiencia a la conformación de nuestros juicios o creencias empíricas es algo bastante obvio, o que quizá preguntarse por el contenido de los juicios empíricos es lo mismo que interrogarse por el contenido de la percepción. Para quienes lo entiendan así basta que analicen las siguientes tres dudas: (i) ¿es lo mismo percibir que conocer? (ii) ¿Si hay conocimientos que dependen de la experiencia – y los juicios empíricos, tal como los ejemplos con que empezamos, son una prueba elocuente de que los hay-de qué carácter es esa dependencia? (iii) ¿Puede sostenerse viablemente que la percepción no contribuya en ningún sentido con nuestro conocimiento? ¿Puede decirse, en otras palabras, que la experiencia no tenga relevancia epistemológica alguna? Para quienes no son de filosofía – por ejemplo académicos humanistas- les sorprende saber que hubo toda una ortodoxia en epistemología que concluyó, con argumentos bastante convincentes, que la experiencia no tiene relevancia para el conocimiento. Hablamos justamente del coherentismo epistemológico caracterizado por el afirmación de que “sólo una creencia puede contar como una razón para justificar a otra creencia” (Davidson, 1983: 228) y que constituye una pieza capital en nuestra perspectiva (Davidson, 1982).<sup>28</sup>

Pero esta ortodoxia decayó y buena parte de su caída tuvo que ver con nuevas metodologías pero también con nuevos enfoques en el estudio de la percepción en las

---

<sup>28</sup> No negamos que haya otras versiones relevantes de coherentismo como la de Lawrence Bonjour (1985). Sin embargo, nos interesa el enfoque davidsoniano por dos razones: i) el Empirismo Mínimo –que contiene el conceptualismo del cual partimos- se construye en función de su diferencia con el coherentismo davidsoniano (M&W: 15-19; 19-161) ii) esta variante rechaza abiertamente la epistemología empirista y, en rigor, el empirismo como tal. Dice Davidson “El tercer dogma [del empirismo] –i.e- el dualismo esquema y contenido que veremos más abajo en esta tesis- y quizás el último ya que si lo abandonamos no hay nada distintivo en pie que pueda seguirse llamando empirismo” (Davidson, 1974: 201).



últimas dos décadas. Por lo que vale la pena todavía preguntarse cuál es la naturaleza del contenido perceptivo o de la experiencia. Y saber qué impacto tiene –si es que lo tiene- este punto en la conceptualización de los juicios empíricos. Este es precisamente nuestro tema.

## **El problema en cuestión**

Una reflexión filosófica sobre la percepción podría partir del hecho de que la percepción es falible y por tanto de negar la tesis del ‘realismo ingenuo’ o ‘directo’, es decir, la tesis de que nuestra percepción nos abre a rasgos objetivos del mundo. Nosotros no optamos por esta vía y este es el momento preciso para explicar por qué no lo hacemos.

Discutir el realismo ingenuo implicaría colocar como objeto primordial de una filosofía de la percepción casos de percepción no exitosa o de ilusión (cf., Austin, 1962, Dretske, 1996, Putnam, 1997, Gupta, 2006, Searle, 2013, McDowell 1982, 1995,<sup>29</sup> Haddock & McPherson (ed.) 2008). Por nuestra parte nos preguntamos por el carácter de la *percepción a través de la pregunta por la naturaleza –conceptual o no- de la misma por*

---

<sup>29</sup> McDowell reconoce que su tarea en M&W difiere de la empresa de insistir en un realismo directo (lo hace en un debate con Putnam recogido en (Smith (ed.), 2002 esp. 188). McDowell, por otra parte, plantea una teoría de la percepción directa –o ‘disjuntivista’- que defiende que ‘experimentar algo’ es una expresión ambigua. Empleemos el ejemplo de Putnam en la reconstrucción de este punto de vista con el cual, por cierto, el propio Putnam acuerda en (Putnam, 1997): el hecho de experimentar una puerta amarilla puede querer decir que “vemos una puerta real con una cualidad real de color (amarillo) o que parece que la vemos. De los hechos que se presentan en la escena 1 –ver efectivamente la puerta- y de la escena 2 –parecer que vemos la puerta- no se sigue que haya un (MDC) máximo divisor común, un *quale* de color, que sea mental” (Putnam, 1997: 179). En esta afirmación “quale” reúne todas las variantes de la idea de ‘sense-data’ que es precisamente el enfoque que parte de darle crédito a la idea de que las percepciones exitosas y no exitosas comparten un mismo contenido y que el objeto directo de nuestra percepción es siempre dicho contenido y nunca el mundo. Las teorías de este estilo, contra las cuales se posicionan Putnam y McDowell, son teorías de la percepción indirecta. Insistimos: la defensa del realismo directo de la percepción puede no abrir la pregunta respecto del carácter del contenido empírico o puede ofrecer más de una respuesta. Por ejemplo, Fred Dretske ofrece también una teoría de la percepción directa pero en tanto que McDowell considera que la percepción tiene carácter conceptual Dretske sostiene que la percepción carece de contenido conceptual (cf. Dretske, 1996). Nosotros no creemos que esta discusión sea irrelevante. Creemos que discutir el carácter de la experiencia merece prioridad respecto de este último debate en torno del carácter directo o indirecto de la percepción.

una razón sencilla: si no se resuelve esto último la preocupación por la falibilidad corre el riesgo de cristalizarse en cómo vincular el ámbito de lo conceptual –o de lo mental- con un ámbito extraconceptual –o físico- limitando así las opciones disponibles e impidiendo que el ámbito de lo conceptual pueda ofrecer garantías para la objetividad del pensamiento.

Con lo que esta diferenciación de abordajes no sólo pone de relieve una mera cuestión de énfasis. Igual no debe sorprender al lector que en nuestra tesis no tenga tanto protagonismo el célebre argumento por la ilusión: el argumento de que entre percepciones exitosas y no exitosas existen contenidos compartidos o un denominador común habitualmente llamado ‘dato sensorial’. En el fondo creemos que el gran escollo, en cambio, que debe superar una teoría de la percepción es evitar caer en una explicación de cómo los juicios empíricos son casos de conocimiento apelando a elementos no-epistémicos (i.e, el Mito de lo Dado). Si se muestra la relación entre percepción y creencias empíricas como una interacción dualista entre un ámbito externo a lo conceptual frente a uno propiamente conceptual uno no se explicaría por qué estamos justificados en sostener tal o cual juicio empírico. Los objetos externos al ámbito conceptual no pueden tener relevancia epistémica y en tal medida pueden ofrecer a lo sumo –como argumenta McDowell- “exculpaciones” donde lo que se esperaba eran justificaciones (M&W 8, 13, 43).

Nuestra principal influencia a lo largo de estas páginas, el filósofo de Pittsburgh John McDowell, distingue con claridad entre estos dos abordajes destacando la prioridad de uno sobre el otro,

Se piensa en que cuando la gente insiste en que las experiencias tienen contenido, responden a una necesidad de acomodar el hecho de que la experiencia pueda engañarnos. Pero la base apropiada para atribuir contenido a las experiencias es que debemos evitar el Mito de lo Dado. Hacer lugar a experiencias engañosas es un efecto derivado (McDowell 2009b: 268).

Notemos la expresión “insistir en que las experiencias no tienen contenido”. ¿Qué tipo de enfoque podría sostener que las experiencias no tenga contenido? Por ‘contenido’ aquí se hace alusión a un contenido conceptual ya que sería la única alternativa para que puedan establecerse vínculos epistemológicos entre experiencia y juicios o creencias. Pues bien, McDowell es hábil en circunscribir dos candidatos alternativos a su conceptualismo del

contenido empírico: por un lado el coherentismo que, según su enfoque, no logra explicar el contenido ya que juzga el aporte de la experiencia como bruta causal (veremos en la segunda parte que esta objeción puede responderse). Por otra parte, las alternativas que caen bajo alguna de las versiones del Mito de lo Dado. Estas alternativas defienden que es posible llamarle ‘contenido representacional’ a un contenido noconceptual (CNC). Pero si uno se atiene a la idea de que los elementos que contribuyan a los juicios no pueden provenir de un ámbito extraconceptual no se ve como el contenido noconceptual podría tener relevancia epistemológica en absoluto.

Pero para dar una respuesta cruda al tema de esta sección: el *problema* que presenta este tema (sobre la base siempre de que hay una distinción relevante entre experiencia y juicios que es clave para el conocimiento) es, por otra parte, simple de formular aunque difícil de resolver: ¿de qué carácter es el contenido empírico? Y concretamente ¿es de carácter conceptual o no-conceptual?

## **Dos intuiciones en disputa**

Pero no nos precipitemos. En primer lugar es imprescindible reconocer ciertos *desiderata* que una teoría del contenido empírico sustentable debería cumplir. Si partimos de que la distinción de una instancia previa a los juicios tiene relevancia epistemológica, deben cumplimentarse ciertos requisitos para arribar a una versión completa de la experiencia. Una versión completa, creemos, debe satisfacer las siguientes dos intuiciones.

Un enfoque que pueda explicar el rol de la experiencia para la conformación de los juicios empíricos y por ende su relevancia para el pensamiento en general, debe satisfacer dos intuiciones en disputa: I) el enriquecimiento perceptivo o de los modos de percibir sólo se explica en términos conceptuales II) se da una diferencia entre percepción y juicios en términos de representación. Dicho de otra manera la percepción, supone, no representa de idéntica manera a cómo representan los juicios o creencias empíricas. Desarrollemos cada intuición por separado.

I) Es un hecho intuitivo que nuestra percepción se enriquece si adquirimos mayores conceptos. Es un hecho intuitivo que dos agentes frente a un mismo estímulo uno puede ver más que otro y que esa diferencia se explica en términos de la cantidad o grado de conceptos que tiene cada cual. Tomemos un ejemplo: frente a un partido de fútbol nos encontramos Irene y yo. Irene es periodista deportiva y especializada en fútbol. Sabe discriminar dentro del campo de juego entre diversos esquemas tácticos, puede reconocer las posiciones de los jugadores a simple golpe de vista, puede predecir los cambios, puede evaluar el desempeño tanto en equipo como grupal y sabe, entre otras cosas, cuando un equipo está retrasado o adelantado, etcétera. Yo por mi parte soy un aficionado que sólo reconoce las habilidades individuales cuando son muy notorias – como en el caso de Messi o de Maradona- pero que no puede ver buenos jugadores si es que estos no hacen muchos goles o no realizan gambetas vistosas. Tomando en cuenta mi contraste con Irene es obvio que los dos no tenemos la misma experiencia al mirar el partido de fútbol. La única hipótesis concebible para hacer inteligible esta diferencia tiene que ver sin lugar a dudas con que en tanto Irene tiene mayores conceptos sobre fútbol, yo solamente tengo conceptos básicos; lo mínimo e indispensable para gritar ‘gol’, ‘falta’ o ‘penal’. La diferencia, en breve, es conceptual.

Razonamientos similares pueden trasladarse a otras áreas o a habilidades en donde la diferencia en términos de experiencia se explique en función del *background* conceptual de dos o más agentes que perciben lo mismo: frente a una pintura un especialista en arte ve más que yo que soy neófito. Un estudiante iniciado en filosofía entiende poco de los textos clásicos al principio de su formación a comparación con el docente e investigador versado ya en dichas cuestiones. El mecánico abre el capot y en el motor ve un mundo perdido a aquel que no sabe nada de motores... En definitiva, la noción de autoridad académica y de autoridad en cualquier tema depende de esta diferencia perceptiva producto de la diferencia en las competencias conceptuales entre agentes. Dicha diferencia puede ponerse de relieve por la cantidad de juicios que cada agente podrá hacer. Ahora bien esos juicios se actualizarán amén de la experiencia de cada uno.

Alguien podría decir que la sofisticación en estos casos depende de una contribución conceptual que es *posterior* a una representación perceptiva básica que es, en

realidad, un CNC compartido tanto por el iniciado como el especialista en cualquier ámbito. Pero si este fuera el caso es inevitable pensar que el contenido conceptual toma por objeto esos CNCs. ¿Pero siendo así cómo explicamos el vínculo entre algo conceptual y algo extraconceptual de una forma que pueda decirse que los elementos noconceptuales están *a la base* de aquello que podemos ver gracias a conceptos? Esto es como decir que alguien que no tiene conceptos, un niño recién nacido o un animal, puede percibir igual a nosotros -i. e. como si tuviera conceptos- o al menos igual en el sentido relevante: se podría identificar un estado perceptivo E en función del CNC compartido tanto por seres lingüísticos como no lingüísticos. Sostengo que esta posibilidad es incoherente y que recae en el Mito de lo Dado y que, para mayores aclaraciones, el Mito de lo Dado resulta inderrotable a la luz de los argumentos que desarrollaron tanto Wilfrid Sellars como McDowell (cf. capítulo subsiguiente). No obstante esta aclaración, aproximémonos a la segunda intuición cabal sobre la experiencia perceptiva.

II) Contemporáneamente muchos razonan en sentido contrario a esta visión crítica de la justificación y curiosamente encuentran elementos ordinarios para la intuición contraria -i- e- que los estados perceptivos no dependen de conceptos. Hasta donde sabemos la mejor forma de hacer visible esta intuición es mostrar las continuidades que tenemos en relación a otros animales al percibir. Un grupo de investigadores hispanos interiorizados en el tema lo presenta así:

Algunos de los estados psicológicos, se afirma, están constituidos por conceptos. Tal es el caso de nuestras creencias y deseos, es decir de las actitudes proposicionales. Hay, sin embargo, otros estados mentales como nuestras experiencias perceptivas, que no parece tan claro que dependan de o estén constituidos por conceptos. En efecto, parece razonable pensar que compartimos cierto tipo de estados psicológicos con seres no lingüísticos (...) Parece entonces razonable que dichos estados podrían ser independientes de los conceptos que como humanos adultos poseemos (Perez, Español, Skidelsky, Minervino ((comps.) 2010: 7).

Del mismo modo a como lo reconoce este grupo el primero en adoptar este punto de vista, si bien en el contexto de un complejo estudio acerca de expresiones referenciales de nuestro lenguaje natural, fue Gareth Evans (1946-1980). El dio crédito por primera vez a la idea de que la percepción tiene un carácter no conceptual y abrió el camino para el

desarrollo del noconceptualismo del contenido empírico (Evans, 1982) distinguiendo entre estados con CNC y estados con contenido conceptual.<sup>30</sup> Para Evans obviamente el eje de la polémica no está en si la experiencia<sup>31</sup> representa objetos del mundo sino, muy por el contrario, en *cómo* representa. En torno de este punto introduce una división no tan consolidada por entonces entre conceptualistas y no conceptualistas del contenido empírico marcando tendencia ya que usualmente la idea de representación, hasta entonces, estaba atada para el común de los investigadores a la posibilidad de conceptualizar y al uso del lenguaje (cf. Dummett 1993: 4).<sup>32</sup> Dentro de los noconceptualistas más célebres quien insiste más en esta diferencia es Christopher Peacocke (2001, 2001b). Veamos:

Desde mi punto de vista la razón más fundamental [de plantear el noconceptualismo del contenido perceptivo] reside en la necesidad de describir correctamente el solapamiento [*overlap*] entre la percepción humana y aquella de algunos animales no-lingüísticos [...] El solapamiento del contenido no es sólo una cuestión de analogía, de una mera cuasi-subjetividad para el caso animal. Literalmente es la misma propiedad representacional que las dos experiencias poseen, aún si la experiencia humana tiene también contenidos representacionales más ricos. (Peacocke: 2001 b: 613/614)

La motivación del noconceptualismo, ya sea en Peacocke o en otros, debe enfocarse de manera precisa para no recaer en la resolución de Hilary Putnam de que la idea de que pueda haber contenidos noconceptuales con relevancia para nuestros juicios empíricos “es una idea a la que no puede asignársele ningún sentido”, o se trata sencillamente de “una

---

<sup>30</sup> No hallamos la expresión ‘*estados con contenido conceptual y no conceptual en Evans*’. Creo yo- y la creencia, a juzgar por los papers habituales en la disciplina, es compartida por innumerables investigadores en percepción- que sus puntos de vista pueden ajustarse, sin embargo, a esta terminología.

<sup>31</sup> Evans considera que la experiencia involucra habilidades conceptuales. Sin embargo, cuando habla de contenido perceptivo hace alusión a un estado de naturaleza más primitivo de carácter informacional y por tanto no-conceptual. Sobre tales estados informacionales se ejercen habilidades conceptuales. En tal operación el sujeto no conceptualiza el estado informacional sino que pasa de un estado a otro, que sería la experiencia (cf. Evans, 1982: 157-158). Quitando esta salvedad, Evans cree que los seres lingüísticos compartimos con los no lingüísticos cierto “substratum de la vida cognitiva” que incluye percepción, comunicación y memoria (Id, 122-123).

<sup>32</sup> Michael Dummett considera que en Evans se produce un viraje de la filosofía analítica ya que contraviene un principio fundamental de la tradición: no hay pensamiento sin lenguaje.

fábula” (Putnam, 1997: 173).<sup>33</sup> Pero Peacocke acá plantea algo menos intuitivo y por tanto menos cuestionable. El ejemplo al que hace referencia en esta cita es la propiedad de representarse una superficie marrón. Según lo que nos dice si yo como un ser conceptual no tuviera los conceptos necesarios para definir esa percepción tales como ‘marrón’ y ‘superficie’ no obstante eso yo podría representarme la superficie marrón *de la misma manera* a como lo hago con conceptos; en otras palabras yo tendría de todas maneras *la misma* percepción o al menos la percepción de una superficie marrón. Precisamente los animales más básicos que nosotros aún cuando no podamos –o querramos según ciertos etólogos cognitivos- atribuirles conceptos pueden experimentar la representación de una superficie marrón al igual que nosotros. De modo que el criterio para tener la representación de una superficie marrón a la vista es un vínculo de naturaleza bruta causal entre un estado de cosas y nuestra percepción. El estado perceptivo no precisa de conceptos aún cuando para el caso de los seres lingüísticos se ‘agreguen’ tal como dice “contenidos representacionales más ricos” –en clara alusión a los conceptos. Una vez aceptado este criterio para tener experiencias el resultado es una diferencia en términos de representación pues en tanto que para tener juicios nadie cuestiona que hagan falta conceptos –de hecho para el caso de Peacocke no hace falta cuestionar siquiera, por el momento, que sea un error atribuirles conceptos a los animales- uno puede tener experiencias con CNC.

A modo de definición estandarizada según el noconceptualismo es posible tener experiencias sin los conceptos necesarios para especificar su contenido. Adoptan esta opción noconceptualista a parte de Evans y Christopher Peacocke (en Peacocke, 1986, 1989, 2001 y 2001 b), entre los principales, Michael Tye (en Tye, 2006), Robert Stalnaker en (Stalnaker, R. 1998), Richard Heck (en Heck, R. 2000) –a quien discutimos en “Conceptos y representación”- y José Luis Bermúdez en (Bermudez, 1995, 2007).

Tomando en cuenta este criterio puede darse una definición estandarizada del conceptualismo y del noconceptualismo como su bando opuesto: según el conceptualismo tener una creencia de que x es F, implica que para cualquier objeto x y cualquier propiedad

---

<sup>33</sup> Al decir esto, Putnam discute con uno de los mejores papers que se han escrito sobre el noconceptualismo, a saber (Heck, 2000) –Putnam en nota aclara que tiene un draft del posteriormente publicado ensayo.

F, un sujeto debe tener los conceptos del objeto y de la propiedad en cuestión y debe desplegar esos conceptos en la creencia. Cuando los conceptos y las creencias se relacionan de esta manera, se dice que el contenido de la creencia es conceptual. Esta tesis extendida a la percepción resulta así: el conceptualista afirma que para cualquier objeto x y cualquier propiedad F, un sujeto tiene una experiencia de x como F sólo si tiene los conceptos de x y F y los despliega o los actualiza en la experiencia. En nuestra historia John McDowell encarna el papel del conceptualista más notable por su modo de afrontar, ante todo, los requisitos vinculados a las dos intuiciones que estamos exponiendo: por un lado, la diferencia de percepciones en términos conceptuales y por otro la intuición contraria que hace referencia a una diferencia representacional entre experiencia y el modo en como representan nuestros juicios o creencias. Sin embargo, de acuerdo al modo noconceptualista de plantear la cuestión esta diferencia representacional puede resumirse en un argumento sencillo. La *diferencia representacional* es fundamentalmente un punto marcado por los noconceptualistas y propone que:

- ✓ dado que la forma en que la experiencia perceptiva representa no es idéntica a cómo representan los juicios, creencias o cualquier otra actitud con contenido proposicional y
- ✓ dado que la representación en estos últimos casos es conceptual,
- ✓ la experiencia perceptiva ha de tener un carácter noconceptual.

Esta intuición tiene mayor difusión para los noconceptualistas bajo la forma del argumento de ‘la fineza de grano’.<sup>34</sup> De acuerdo a este argumento la representación perceptiva tiene una fineza de grano mayor a la de los juicios al punto de que ningún contenido conceptual podría llegar a especificarlo. Por ende, hay CNCs en la experiencia. Nuestra propuesta es incluir este argumento en torno de la fineza de grano bajo la plataforma más amplia de la reivindicación de una diferencia representacional entre percepción y juicio porque creemos que es un modo más claro de concentrar la fuerza de las motivaciones para el noconceptualismo. Por otra parte, el argumento de la fineza de grano tiene muchas formulaciones y una complejidad interna de la que no logramos sacar demasiado en limpio.

---

<sup>34</sup> Brewer da un buen resumen de variantes de este argumento en (Brewer, 1999: 174).



Pero para que no se nos acuse de tirar la piedra y esconder la mano señalamos dos cuestiones problemáticas en el argumento de la fineza de grano. Para dichos señalamientos mencionamos dos expresiones diferentes y reconocidas de tal razonamiento:

[Argumento de la “riqueza” de la percepción] “Todavía mi experiencia de las cosas se representa mucho más agudamente [...] que cualquier caracterización que tenga la esperanza de hacer, ya sea yo o que otros [puedan hacer], en términos de los conceptos que actualmente poseo. El problema no es falta de tiempo, sino falta de recursos descriptivos, es decir, falta de los conceptos adecuados” (Heck, 2000: 7).

[Argumento de la riqueza de grano] “Mi habilidad para percibir y discriminar las formas determinadas y las que tengo sobrepasan mis capacidades conceptuales. Como tales mis experiencias no parecen depender de mi repertorio conceptual. De esta manera, al *especificar* el contenido de la percepción, sus condiciones de precisión, no necesitamos limitarnos a los conceptos disponibles para el sujeto –por tanto el *contenido* perceptivo es noconceptual” [Bermudez, Cahen, 2015: 14/5] (énfasis propio)

Por una parte, el argumento plantea que nuestra capacidad de representación en la experiencia sobrepasa los conceptos que tenemos. Bien, la duda es: ¿sobrepasa los conceptos que tenemos actualmente o que podemos tener en principio? Quiero decir ¿aún cuando actualmente no tenga los conceptos para especificar mi experiencia E queda la esperanza de que pueda hacerlo a futuro? Según Heck, la respuesta parecer ser que NO, tal como dice “El problema no es falta de tiempo, sino falta de recursos descriptivos, es decir, falta de los conceptos adecuados”. Según Bermúdez la respuesta parece ser que sí pero sería un punto irrelevante. Porque podemos dar “condiciones de precisión” de la experiencia sin apelar a contenidos conceptuales con lo que por más que seamos seres ‘superconceptuales’ –que dispongamos de todos los conceptos para describir situaciones, objetos y paisajes- eso no cambiará el hecho de que el criterio de precisión del contenido no dependa de contenidos conceptuales.

Por otra parte, supongamos que por principio mis habilidades conceptuales no puedan especificar los contenidos de mi experiencia. Esto no explica necesariamente el hecho de cuál sea la relevancia de la experiencia para el conocimiento. Y este punto, que es sobre el que nosotros nos concentramos, me resulta inseparable inclusive de estas aparentes

motivaciones fenomenológicas a las que apunta el argumento de la fineza. Motivaciones fenomenológicas que se separan supuestamente de motivaciones epistemológicas en una diferenciación que no logramos aceptar (cf. Sedivy, 1996).

Por estas dos consideraciones me parece que es conveniente situar como motivación capital del noconceptualismo el hecho –intuitivo por cierto– de sostener que hay una diferencia representacional entre percepción o creencias y juicios que no podría resolverse fácilmente señalando, por ejemplo, que la experiencia es un tipo de juicio posible. Dicho criterio de demarcación se parecería mucho a empardar la experiencia con los juicios y por tanto a borrar la diferencia representacional como tal.

De modo que en tanto que un conceptualista parte de un hecho obvio –el enriquecimiento perceptivo– y puede explicar el hecho ordinario de que una persona con mayor caudal de conceptos en una materia o disciplina ve el mundo de manera diferente, el noconceptualista se aferra a una diferencia incuestionable en términos de modos de representación.

Vale aclarar que la intuición (I) no tiene hasta donde sabemos tanta difusión dentro del conceptualismo. De acuerdo a nuestra perspectiva, sin embargo, la virtud principal del conceptualismo es que pueda dar cuenta de que quienes tienen mayores conceptos ven de manera diferente a quienes tienen menos conceptos. Allí hay una diferencia de grado fundamental para la filosofía de la percepción. Por otra parte, el conceptualista sí parte de una diferencia sustancial entre la percepción de los animales lingüísticos y la de los animales no lingüísticos aunque nada dice que esta diferencia *sea* en rigor una diferencia en modos de representar.

Resumamos: al estudiar la percepción desde un punto de vista filosófico nos hallamos frente a dos intuiciones contrarias: dos razonamientos convincentes que aparentemente van en sentido opuesto y, en este caso, contradictorio. Tal como se plantea el debate en torno de la naturaleza del contenido empírico, hay poco lugar para una variante teórica mixta: o bien el conceptualismo es verdadero o bien el noconceptualismo lo es casi sin posibilidad de medias tintas. Ya que en cada caso hay una de las dos intuiciones que deben quedar inexplicadas.

### **¿Hay una posición que satisfaga la disputa de intuiciones?**

Dentro de este panorama cerrado nuestra tesis intenta mostrar la viabilidad de una alternativa que rompa con la oposición, tratando de no negar ninguna de aquellas dos intuiciones sin salir del ámbito del conceptualismo. ¿Cuál es nuestra hipótesis? Creemos que la tesis de que el contenido perceptivo es conceptual –la tesis del conceptualismo propiamente dicha- o bien no tiene relevancia para explicar la contribución epistemológica de la experiencia a las creencias empíricas o bien es insostenible. La diferencia en modos de percibir en términos de *background* conceptual es una tesis importante pero ella misma nada tiene que ver con el conocimiento sino que tiene relevancia para el análisis de la naturaleza de lo conceptual y puede reducirse, como veremos, a una diferencia entre posibilidades de realizar juicios.

Adoptando, sin embargo, la alternativa que llamaremos ‘conceptualismo de la habilitación’ uno puede dar cuenta de ambas intuiciones en disputa al analizar la naturaleza del contenido empírico: de la riqueza perceptiva como un logro conceptual –por así llamarle a la diferencia entre agentes que frente a la misma situación perciben cosas diferentes- y al mismo tiempo de la diferencia entre percibir y tener creencias o juzgar aunque no como una diferencia en términos de *clases* de representación y sin dudas no para hacer comprensible en absoluto los aspectos relevantes del conocimiento.

No creemos que haya una forma consistente de defender un tipo de representación que no sea judicativa. Sencillamente podemos percibir sin juzgar y la conciencia de ese modo de percibir puede comprenderse como la disyunción de juicios posibles; en efecto desde el conceptualismo de la habilitación el contenido empírico puede ser descrito como una disyunción entre juicios posibles.

Una parte crucial de nuestro recorrido crítico brinda buenas razones para desestimar la tesis de que la experiencia justifica las creencias empíricas mediante el cuestionamiento de la relevancia de la distinción misma entre experiencia y juicios. Expliquemos un poco el significado del empirismo para el conceptualismo y lo que implica la renuncia referida.

## Dos implicaciones fundamentales sobre el empirismo

El empirismo puede ser resumido en un *insight* fundamental al modo de la siguiente implicación entre contenido empírico y justificación:

### IMPLICACIÓN CEJclásica ENTRE EMjustificatoria Y el contenido empírico

EMjustificatoria: la experiencia justifica los juicios

*IMPLICACIÓN CEJclásica ENTRE EMjustificatoria Y el contenido empírico: la tesis EMjustificatoria implica la tesis de que la constitución del contenido empírico es fundamento del conocimiento.*

El conceptualismo emerge como una variante contemporánea de empirismo porque intenta sostener esta implicación por medio del conceptualismo y atendiendo a fracasos previos de mantener dicha implicación describiendo el contenido empírico a través de ideas, impresiones o datos sensoriales. De este modo satisface CEJ clásica de esta forma.

### IMPLICACIÓN ENTRE EMjustificatoria y CONCEPTUALISMO

EMjustificatoria: la experiencia justifica los juicios

Conceptualismo: el contenido perceptivo o empírico o experiencia tiene carácter conceptual. Así,

*Implicación- Contenido Empírico y Conceptualismo (CEJ): la verdad de EMjustificatoria implica la verdad del conceptualismo. Es decir que sólo es concebible el rol justificatorio de la experiencia a partir de la constitución del contenido empírico como un logro conceptual.*

Esta implicación satisface la implicación CEJ clásica que define a la tradición empirista en su conjunto. Nosotros proponemos romper con ella al defender que la única opción conceptualista viable afirma el conceptualismo negando el carácter justificatorio de la experiencia. Interpretamos la implicación como un condicional material al modo de o bien es falso EMjustificatoria o bien es verdadero el conceptualismo. De este modo, en teoría,

no podría darse que sea falso EMjustificatoria y que, al mismo tiempo, sea verdadero el conceptualismo. Nosotros, sin embargo, defendemos esta última posibilidad: sostenemos que puede rechazarse EM justificatoria y no obstante afirmarse la verdad del conceptualismo de manera consistente. En definitiva sostenemos que la implicación CEJ es inválida.

Pero profundicemos en el valor del *insight* empirista y su posterior reinterpretación conceptualista. Una excelente expresión tanto de CEJ clásica como de CEJ la da McDowell (2006):

Nuestras creencias basadas en la percepción son comprensibles como manifestaciones de racionalidad. Podemos darles sentido colocándolas en un nexo explicativo con la experiencia perceptiva. Si alguien tiene una experiencia basada en la percepción, cree algo porque su experiencia le revela o al menos parece revelarle, que las cosas que cree son así o así. Y ese “porque” introduce una explicación que depende de la idea de racionalidad operativa [*rationality in operation*].

Para McDowell la experiencia debe contar como razón para las creencias empíricas. En esta última oración la frase ‘depende’ puede dar lugar a la ambigüedad. La dependencia racional que reclama McDowell es de justificación. En efecto, el rol justificatorio de la experiencia constituye el *insight* ineludible del empirismo. El empirismo clásico apela a entidades no-epistémicas como fundamentos o razones de los juicios de experiencia. Pero dado que esta opción clásica no logra ofrecer una justificación el conceptualismo, ya que cae en la serie de compromisos filosóficos asociados a “lo Dado”, en este cuadro conceptualista emerge una posibilidad inédita de rehabilitar el empirismo pero en un sentido “mínimo”: apelar como fundamento último de nuestros juicios a un dado conceptual.

Pienso que atribuir a la experiencia este significado racional es una idea fundamental del empirismo. He defendido que, en orden a respaldarla, necesitamos concebir la experiencia como una actualización, en la conciencia sensoria, de capacidades conceptuales (McDowell, 2006: 127)

Al negar abiertamente el rol justificatorio de la experiencia, por otra parte, no sólo rompemos con esta implicación sino que lo hacemos conservando el interés por el carácter conceptual de la experiencia. Aparentemente el lugar apropiado para plantear el conceptualismo del contenido empírico no es en el marco de una teoría epistemológica de

la justificación, sino en el marco de una explicación en torno de qué requisitos son necesarios para tener experiencias. Señalamos que entre creencia y percepción no hay, por tanto, relaciones justificatorias y que esa renuncia a la justificación no va en contra del conceptualismo.

Para nuestro punto de vista la estrategia concebible con vistas a ofrecer una visión viable de conceptualismo es, en breve, renunciar al intento clásicamente empirista de atribuirle un rol justificatorio a la experiencia. Tiramos la toalla entonces a toda epistemología de la percepción en el sentido clásicamente empirista referido arriba. Mi director, al principio de la tesis, sostenía que ya no habría razones para respaldar el empirismo si todo esto es cierto pero hacia el final concede y cree que uno podría hablar de un empirismo semántico que se conserva dado que la experiencia sería un instancia prejudicativa que configuraría el reservorio de competencias conceptuales sin las cuales nos resultaría imposible realizar juicios. Esta viabilidad del empirismo semántico puede funcionar como una duda a resolver hacia el final de la historia. Pero como veremos nada de interés epistemológico pervive a esas alturas. Por lo pronto mantengamos la esperanza conceptualista en pie.

### **A modo de conclusión**

En este capítulo introducimos los términos fundamentales de nuestro enfoque. Esta tarea dentro del análisis conceptual que llevamos a cabo es prioritaria: definir con precisión el sentido en que estamos tomando cada término que articula la exposición. Asimismo empleamos un recurso efectivo dentro del análisis que es el señalamiento de requisitos o desiderata que ha de satisfacer un examen exhaustivo sobre un tema, en este caso la naturaleza del contenido perceptivo y su vínculo con los juicios perceptivos o de experiencia. Tales *explananda* son (i) el enriquecimiento de la experiencia como un logro conceptual y (ii) la diferencia representacional entre experiencia y juicios.

### 3. LA MENTE Y EL MUNDO DE JOHN McDOWELL

*El objetivo de este capítulo es presentar el EM en la versión de John McDowell. Como este doctorado toma el conceptualismo incluido en EM como el antecedente principal de su marco teórico, y como dicho EM contiene muchas nociones técnicas, esta exposición será mayormente exegética. Sin embargo, extraeremos algunos corolarios relevantes hacia el final con vistas a nuestro desarrollo. La moraleja principal se divide en dos: primero, hallamos una delimitación del conceptualismo al modo de tres escollos u obstáculos fundamentales que debe superar cualquier versión sustentable. Por otra parte, mostramos que el EM puede ser descrito como la instanciación de un insight básico del empirismo tradicional que vincula la constitución del contenido empírico con el rol justificatorio de la experiencia (hablamos de la implicación entre contenido empírico y justificación-CEJ clásica).*

#### **La problemática mente y mundo**

Recordemos que el conceptualismo es la tesis de que el contenido perceptivo es conceptual. El EM, como posición general involucra el conceptualismo con el fin de darle sentido a la idea de que la percepción justifica los juicios. Denominamos a esta última tesis como EMjustificatoria. EMjustificatoria, tomada en términos generales, es la tesis característica de toda variante de empirismo. Pero en el marco del EM la única forma de defender esta afirmación coherentemente, es decir, sin caer en alguna de las variantes del Mito de lo Dado ni en el coherentismo es atribuyendo carácter conceptual al contenido perceptivo; es decir a través del conceptualismo. Hemos explicado estas dependencias mediante las implicaciones CEJ y CEJclásica pero para simplificarlo vale decir lo siguiente: EMjustificatoria junto con el conceptualismo dan lugar a la posibilidad del Empirismo Mínimo. Sin embargo, además de afirmar que existe una diferencia relevante entre experienciay juicios, que la experiencia justifica los juicios y atribuirle contenido conceptual el EM se compromete con la idea de que la relación entre la mente y el mundo es normativa. Tomando en cuenta que este principio es fundante dentro de la perspectiva a las tres tesis referidas se agrega esta cuarta- proporcionada por (Lindkaard, 2008: 11):

somos normativamente responsables por cómo es el mundo a través de la experiencia perceptiva(EMnormativa). Ellas cuatro constituyen el EM en la versión de McDowell.

### *Cuatro advertencias*

Deben tomarse en cuenta cuatro advertencias con vistas al desarrollo posterior: (i) el EM es, en cierta medida, el resultado de ciertas tesis presentes a lo largo de toda la obra de McDowell, en trabajos de fines de los 70's a nuestros días, por lo que alguna referencia a estos trabajos previos es atinada y a veces necesaria (cf. Thornton, 2004:2). Por otro lado, (ii) el EM se presenta como la instanciación<sup>35</sup> de una variante de naturalismo de segunda naturaleza (N2N) que sostiene que las capacidades conceptuales pertenecen a un dominio que no se contrapone a un dominio natural entendido como segunda naturaleza (2N) (y sí en cambio a una 'primera naturaleza' donde resultan comprensibles fenómenos bajo leyes causales o esquemas explicativos de las ciencias naturales). (iii) Se han señalado dificultades en esta noción de N2N (Gubelij, Link, Müller, P, & Osburg (2000), Greenberg, Willaschek, 2000, Jedan, 2000, McDonald, 2006) y ha habido revisiones de ella por parte de McDowell (McDowell, 2000b, 2013), pero tanto las críticas como sus modificaciones no recaen sobre el EM, por lo cual, conviene a nuestros fines, relativizar la convicción de que el EM es una instanciación del N2N –a este respecto ver “Conceptos y representación”. (iv) La idea de 2N podría tener valor explicativo pero en un sentido que se aleja de la función explicativa que McDowell otorga a esta noción – i. e. re-introducir las capacidades conceptuales al dominio de lo natural ya que confrontar nuestras capacidades de conocimiento a nuestras capacidades naturales constituye un problema para la filosofía en su conjunto consistente en extender el plano de lo real más allá de la naturaleza (McDowell

---

<sup>35</sup> McDowell no emplea el término 'instanciación' pero sostiene que "Debe quedar claro que la experiencia perceptiva sirve (...) a lo largo de este libro –M&W- como ejemplo de un tipo" (MyW: XX). La posición de McDowell es, en efecto, una respuesta a un conjunto de problemas uno de los cuáles es el contenido perceptivo. Otro problema por ejemplo al cual brinda respuesta es al dualismo mente/cuerpo en filosofía de la mente (McDowell, 1999). La posición general de McDowell constituye, como veremos, un "naturalismo de segunda naturaleza" (N2N).



2009: 258-9). y que excede nuestro análisis a saber: el concepto de 2N sirve para explicar la noción de prácticas (ver capítulo anterior).

Comencemos. Todo intento de reconstrucción del EM presentado en *Mind and World* (1994/6) y trabajos posteriores (McDowell, 1998, 2006, 2008, 2011) se enfrenta con una prosa difícil que exige una claridad mayor quizá a la versión de su propio autor. Al poner el acento en la claridad de la exposición se me viene a la mente un comentario que hace el filósofo de Berkeley John Searle en un libro de entrevistas raro, cuyo entrevistador es un psicólogo argentino, de apellido Faigenbaum, del que parece no haber mucha obra en relación a la filosofía; joven él y con un conocimiento aceptable de la tradición de filosofía analítica a juzgar por sus preguntas –excelentes y agudas– en este libro de conversaciones. Extraigo, a propósito del propósito de este capítulo, un fragmento donde se hace mención de nuestro principal interlocutor a lo largo de estas páginas.

-Está familiarizado con el trabajo de John McDowell –le pregunta Faigenbaum a Searle.

-McDowell es mi amigo– responde Searle.- He intentado leer sus libros; es una tarea penosa; de manera que *no puedo decir que conozca su trabajo*. Es muy inteligente, pero por el modo en que están escrito sus libros resultan oscuros (énfasis propio) (Faigenbaum, 2000: 69)

Luego Searle empieza a hablar de Wittgenstein y McDowell pasa al olvido.

Si hay una prosa accesible dentro de la tradición analítica es la Searle con lo cual no puedo hacer caso omiso de estas palabras. En cuanto a mi experiencia como lector de McDowell debo confesar que a menudo siento que podría ser más claro –dando más ejemplos por caso o evitando oraciones subordinadas que dilatan la expresión de una tesis– pero entiendo, a su vez, que su oscuridad no es afectada sino que es un rasgo de estilo, con lo que, seguramente no podría escribir de otra manera.

Cito este comentario de Searle porque el espíritu de esta reconstrucción pretende convencer a un Searle imaginario. Al final de la reconstrucción debe parecer que un filósofo de exigente rigor conceptual como Searle pudo haber entendido *línea por línea* lo

que se ha dicho. De lo contrario, si el lector cree que lo que hago es una mera repetición mcdowelliana del propio McDowell, puede considerar este intento como un fracaso.

Hecha esta salvedad empecemos a tejer la trama conceptual que hace concebible el EM en el marco del N2N.

El N2N figura como una solución, como una salida al problema de elucidar la “relación entre mente y mundo” (M&W:i). Para comprender el alcance de este objetivo debemos, en primer lugar, hacer comprensible el problema en cuestión. En esta parte indicamos por qué interpreta McDowell este problema en términos del vínculo entre *la razón y la naturaleza*, es decir, damos cuenta del punto de inflexión a partir del cual el problema mente y mundo se interpreta como la imposibilidad de casar el territorio de la razón con el ámbito del mundo natural. En segundo lugar, presentamos su posición y el N2N. Dado la complejidad del modo de conceptualizar que tiene McDowell nuestra versión de su desarrollo servirá para disipar ciertas dudas y confusiones habituales en la presentación de su perspectiva que resultarán cruciales para no dar pasos en falso más adelante.

### **¿Por qué el problema es importante?**

Podemos preguntarnos, a su vez, dos cosas para comenzar: qué tipo de relevancia tiene el problema del vínculo entre mente y mundo para la filosofía ya que McDowell parte de ese supuesto - de que es un problema para la filosofía la relación entre la mente y el mundo. Por otra parte, por qué cree que otra forma de llamar a este problema es el problema de vincular la “razón con la naturaleza” (M&W: 66-86).

Si uno pretende hablar de la filosofía, ‘la filosofía’ es un sujeto para cuyo empleo deberíamos tener un conocimiento superlativo de toda la tradición desde los pre-socráticos a nuestros días— oral y escrita. Pero, en nombre de la prudencia, vale acotar la afirmación y decir que la de mente y mundo es una problemática —un problema que conlleva un conjunto de problemas— típicamente moderna. McDowell juzga, en efecto, que la problemática que acosa la relación mente y mundo tiene su origen en la *modernidad* puesto que durante la

modernidad se consolida un *tipo de comprensión* de la naturaleza como consecuencia del florecimiento de las ciencias naturales. Por otra parte, ese problema, tal como una enfermedad reciente de la que se desconoce la cura, permanece desde el periodo ilustrado y sigue vigente en los enfoques actuales para dar cuenta del conocimiento y del resto de los aspectos de nuestra vida cognitiva tal como McDowell lo expresa en “Naturalism in philosophy of mind” (McDowell, 1999).

Hecha esta aclaración partamos de la segunda pregunta, es decir, sobre por qué interpretar el problema mente y mundo como el de la imposibilidad de vincular la razón con la naturaleza. ¿Cómo llega a consolidarse esta identificación de la mente con la racionalidad y del mundo con el dominio de la naturaleza? Una versión más explícita de la historia que McDowell cuenta es la siguiente reconstrucción (creemos que basta para respaldar este punto):

Las ciencias naturales desarrollan un tipo de comprensión específico, esto es, una matriz explicativa, a través de la cual logran con mucho éxito dar cuenta del mundo natural. Pueden no sólo hacer comprensible sino *predecir* el mundo de los fenómenos naturales de una forma en que no había sido posible en siglos de cultura hasta la modernidad.

Ese tipo de comprensión, en segundo lugar, constituye hoy en día nuestra gran *herencia* de ese tiempo. Pero, y es esta una pregunta clave, ¿de qué modo cargamos con esa pesada herencia? La ciencia explica la legalidad de la naturaleza y asocia, a su vez, esa naturaleza con el *mundo objetivo* o *el mundo como objeto de conocimiento*. En este contexto, el estudio de la subjetividad humana sufre el impacto de semejante revolución científica y cultural. Una forma de resumir lo que sucede en la filosofía a partir de esa revolución es señalando un viraje filosófico hacia el estudio de la subjetividad humana.

Y ese estudio comienza planteando un reparo desde sus inicios, una suspicacia sobre el trasfondo del tipo de inteligibilidad propia de las ciencias naturales que, por entonces, se convierten en patrón de aquello a lo que LAS CIENCIAS deben aspirar: la subjetividad humana no parece encaminarse con la misma facilidad “en el camino seguro de las ciencias” –para citar una expresión kantiana (Kant, 1781/7-2004 B XV)- dado que no es tan evidente, entre otras cosas, que la matriz explicativa científica haga justicia a ciertas características del pensamiento de los seres racionales. Dicho en breve: parece que la racionalidad –como rasgo distintivo de nuestra vida mental- no sólo que pertenece a un dominio distinto al de la naturaleza, tal como lo entiende Descartes en las

*Méditations métaphysiques* (Descartes, 1641/7-2006), sino que *no parece haber una forma posible de reducir* el dominio de la racionalidad al de la naturaleza. Así en tanto que el mundo es el mundo de la naturaleza explicada por las ciencias naturales, la mente humana aparece como una excepción problemática al resto de ese mundo natural: porque aún cuando se dé por sentado en la vida cotidiana que la mente forme parte del mundo, es a partir de la modernidad que se plantea con urgencia el desafío de fundamentar esa suposición para explicar el conocimiento científico y acaso toda clase de conocimiento que merezca adquirir el estatus de tal como separable de una mera opinión infundada o de una superstición.

Tomando en cuenta esta consideración de espíritu arqueológico, McDowell ordena su punto de partida especulativo. Recoge un problema presente desde la modernidad y afirma que *desde entonces* la filosofía no ha dejado de enfrentarlo, a saber: en tanto que contamos con una comprensión incuestionable sobre la naturaleza, nuestra subjetividad humana o nuestra mente entendida como “un aspecto de nuestras *vidas*” que “no toma lugar en una parte nuestra material o inmaterial” (McDowell, 1998b: 281),<sup>36</sup> no parece reducible a esa comprensión o matriz explicativa. Surge entonces la dificultad de vincular el mundo objetivo descrito como *una naturaleza legal o sujeta a leyes* “en su sentido postgalileano” -y no ya una naturaleza de “causas finales aristotélicas” (Putnam, 2002: 174) como la naturaleza antigua o medieval- con la mente humana que parece no ajustarse a los límites explicativos de las ciencias en absoluto.

La gran dificultad que heredamos de nuestros modernos es, por consiguiente, que el orden del pensamiento y el orden de la naturaleza discurren por vías paralelas y que la mente, en rigor, se ha sustraído del ámbito de lo natural.

Atendiendo a esta historia –que creemos que McDowell supone correctamente- el dualismo cartesiano entre mente y mundo no es sólo una teoría metafísica sino la expresión ejemplar del desarrollo de las ciencias naturales durante la modernidad. McDowell coloca esta dificultad no sólo como una dificultad de Descartes sino como un punto de inflexión para la filosofía que pervive desde aquella época hasta nuestros días en varias disciplinas.

---

<sup>36</sup> McDowell vuelve a emplear el concepto de ‘vida’ como un concepto que se sustrae a la dicotomía del debate en torno a la naturaleza ‘material’ o ‘inmaterial’ de la mente en (McDowell, 1999).

## Derivaciones en diferentes áreas de la filosofía

Al hacer filosofía de la mente, por ejemplo, nos topamos con ese problema al modo de –tal como lo expresa Davidson- vincular “la mente con el resto de la naturaleza” (Davidson, 2001: 39). Al pensar cuestiones en torno de la naturaleza del contenido empírico –tal como hacemos ahora- nos preguntamos si es necesario o no articular la percepción, entendida como un fenómeno natural, con nuestros juicios empíricos (entendidos como ejercicios de nuestra racionalidad) para explicar el conocimiento (nos preguntamos si es posible una epistemología de la percepción). Asimismo, al discutir el valor semántico de las proposiciones de nuestro lenguaje nos enfrentamos a la perplejidad de cómo explicar las oraciones que remiten a pensamientos imaginarios o falsos y de dar cuenta de la correspondencia entre un ámbito lingüístico –el de las oraciones- y uno extralingüístico que debe garantizar la objetividad de nuestras proposiciones –a menudo señalado como el ámbito de la referencia, de los objetos y de los hechos.<sup>37</sup> Al debatir sobre si hay un carácter objetivo de nuestra moral este problema aparece como el problema de incluir factores cognitivos en las emociones o bien como la dicotomía hecho-valor: la imposibilidad de satisfacer la exigencia de que los valores morales sean objeto de conocimiento así como son objeto de conocimiento indiscutible los hechos del mundo empírico (cf. McDowell 1979, y Putnam, 2004/2013).

Estos problemas expresados al modo de *antinomias* encuentran en el vínculo entre razón y naturaleza un origen común. Un origen que se remonta al modo de entender la relación entre la mente y el mundo típicamente moderno. Si se busca entonces salir de esas perplejidades filosóficas es necesario discutir el trasfondo común que las determina. McDowell cree que hay cierto enfoque dogmático que impide pensar la cuestión y como si fuera un escéptico pirrónico no ofrece una respuesta alternativa a la perplejidad filosófica sino que propone un *antídoto* para *curar* la enfermedad dogmática. Ese antídoto es precisamente su defensa del N2N que ofrece una salida a la problemática mente y mundo.

---

<sup>37</sup> McDowell discute este problema semántico en tres artículos. Allí desarrolla la idea de que ningún elemento extraconceptual puede determinar el valor semántico de las proposiciones. Sintetiza esta idea en la posibilidad de “pensamientos singulares”. Los papers en cuestión son “*De re* senses” (1984), “Singular thought and the extent of inner space (1986)” “Intentionality *de re* (1991)” respectivamente, todos incluidos en (McDowell, 1998b: 214-227, 229-259 y 260-274 resp.)

Para el caso de la naturaleza de la experiencia, la solución satisface la exigencia de una posibilidad de EM donde la experiencia sea un logro conceptual que como tal pueda establecer relaciones epistemológicas con los juicios empíricos.

## **Kant y el problema de la representación**

Ahora bien vale desconfiar de la mirada que McDowell tiene sobre la modernidad. Retornamos con esto a nuestra primera pregunta. A fin de disipar la duda conviene buscar un análisis conceptual como antecedente a favor de que el problema que enfrenta McDowell tenga asidero en la época moderna. Una estrategia viable es citar una figura emblemática de la filosofía moderna occidental que señale el problema mente y mundo como el *problema principal* de la filosofía.

Creemos que se cumple este requisito en una de las cartas –la más célebre- que Immanuel Kant envía a Marcus Hertz en Febrero 1772 –poco menos de una década antes de la edición de la primera *Kritik* publicada finalmente en 1781- en la cual describe su empresa teórica, todavía en preparación resumida en el tópico de la “representación”. Dice Kant,

[luego de dividir en partes el proyecto] observé que aun me hacía falta algo esencial que, como otras cosas, había descuidado en mis largas investigaciones metafísicas y que en efecto constituye la solución de todo el enigma, aquel de la metafísica, que hasta ahora ha permanecido oculto para ella misma. Me preguntaba en efecto a mi mismo ¿cuál es el fundamento sobre el cuál reposa la relación de aquello que en nosotros llamamos representación y el objeto? (Kant 1772/2012: 167)

En relación a este interrogante Kant no tarda en criticar dos alternativas evidentes:

Si la representación sólo comprendiese el modo en que el sujeto es afectado por el objeto, sería fácil entender como aquél es conforme a éste, como el efecto lo es a su causa, y cómo esta determinación de nuestro espíritu puede representar alguna cosa, es decir, tener un objeto. Así las representaciones pasivas o sensibles tienen por tanto una relación comprensible con los objetos, y los principios que se derivan de la naturaleza de nuestra alma poseen validez comprensible para todas las cosas en la medida en que deben ser objetos de los sentidos. Sin embargo si aquello que en nosotros se llama

representación fuese activo en relación al objeto, si por ella fuese producido el objeto, como nos representamos el conocimiento divino en tanto arquetipo de las cosas, entonces la conformidad de éste con los objetos también podría ser comprendida (idem).

Como conclusión a su dilema Kant plantea una perplejidad frente a las dos alternativas. Después de todo, esta perplejidad indica el verdadero meollo del asunto:

Pero nuestro entendimiento con sus representaciones no es la causa del objeto (...) y el objeto no es tampoco la causa de las representaciones del entendimiento (*in sensu reali*) (idem).

La aporía en la que caemos al ponernos a pensar en cómo funciona en nosotros la representación resulta frustrante. Si bien es cierto que en McDowell el término ‘representación’ –a diferencia de lo que ocurre con otros filósofos que se ocupan de la relación mente y mundo (v.g. Brandom 1992, Peacocke 1992, Fodor 1998)-<sup>38</sup> cuenta con una relevancia exigua –en M&W no merece una entrada en el índice analítico-<sup>39</sup>, es posible empardar el problema mente y mundo o de razón y naturaleza a la idea de cómo vincular la representación de los sujetos con lo representado y sobre todo a la pregunta por el carácter conceptual o no de la representación.

Para ser honestos la manera de tematizar la relación mente y mundo cuenta con múltiples variantes, variantes que el propio McDowell ha desandado alternativamente (recordemos que no es sino hasta M&W que fija un vocabulario para plantear el tema). Una variante célebre, por caso, para mencionar el problema que concentra el interés de McDowell es hablar y tratar de definir el carácter de la *intencionalidad*. Contemporáneamente John Searle ha adoptado esta matriz conceptual deteniéndose sobre todo en las consecuencias del tema para la filosofía de la mente. Ralph Wedgwood a lo largo de todo su (Wedgwood, 2007) divide la “intencionalidad” como el objeto propio de una filosofía de la mente del “significado” como el objeto propio de la filosofía del lenguaje. John McDowell no adopta esta separación tajante a los fines analíticos y la razón

---

<sup>38</sup> Sobre el concepto de representación ver capítulo 1.

<sup>39</sup> Sin embargo, apenas comenzado el primer capítulo hay una referencia importante a la identificación entre contenido perceptivo y representación en el ámbito de la filosofía analítica: contenido (...) lo que significa frecuentemente en la filosofía contemporánea (...), a saber, lo que se expresa mediante una cláusula ‘que’ [i.e de subordinación] por ejemplo, en una atribución de una creencia: sólo para tener un rótulo, podemos llamar al contenido en este sentido contemporáneo, ‘contenido representacional’ (M&W: 3)

de este aparente relajamiento conceptual es la definición que Wilfrid Sellars brinda de “intencionalidad” que el autor de *Mind and World* adopta de manera explícita: “[...] lo intencional es eso que pertenece al orden conceptual” de *Science and Metaphysics*, p. 23: citado en (McDowell, 1998: 8) al inicio de la primera conferencia del ciclo titulado “Having the world in view”. Nosotros adscribimos a esta definición general a los fines de la investigación presente.

Tener en claro, por otra parte, la enseñanza de Kant sobre la representación es instructiva para pensar la motivación de la idea de CNC. Parte de una estrategia predilecta de postulación del CNC consiste en aceptar que hay representación sin conceptos y separar el ámbito de lo normativo del ámbito de la corrección en el sentido siguiente: toda normatividad precisa de corrección pero no toda corrección es normativa como sucede en el caso de la representación perceptiva. Aquí de nuevo Peacocke ejemplifica perfecto este punto del noconceptualismo al sostener que “[e]l CNC significa una especie de contenido representacional [y] su contenido se evalúa como correcto o incorrecto” (Peacocke 2001: 240).

Sin dejar de lado las dificultades de la idea de representación, dificultades que quizá se pongan de relieve en el comentario mcdowelliano de que “el contenido representacional no puede enfrentarse dualísticamente a los conceptos” (M&W: 3) <sup>40</sup> -tal como lo piensan, por ejemplo, los noconceptualistas- y tomando en cuenta que hay formas diversas de plantear los escollos que abarcan cualquier tentativa de articular mente y mundo vale detenerse en el punto de vista kantiano. Desde ya Kant formula el problema de vincular el pensamiento con el mundo innumerables veces sólo haciendo un breve repaso de su periodo crítico. De modo que acotar su opinión sobre el tema a lo que diga en esta carta sería tomar el todo por la parte.

---

<sup>40</sup> El primer capítulo de M&W menciona que dicha contraposición no es ni más ni menos que el dogma del dualismo esquema y contenido (cf. M&W: 3,4).



## El doble carácter de la representación

Pero un rasgo común entre Kant y McDowell es el diagnóstico a modo de una tensión irresoluble que se suscita al hablar del vínculo concreto entre la mente y el mundo. Según Kant en la medida en que la representación sólo se ocupase de cómo el objeto afecta al sujeto –o para decirlo en sus propios términos: de cómo el sujeto es afectado por el objeto– sería fácil entender cómo el sujeto se adecúa al objeto. Sin embargo, hay un rasgo de nuestro intercambio con el mundo que parece indicar que las representaciones a menudo fallan y que deben ser en tal medida objeto de corrección: *experimentamos representaciones falsas*. Como condición para la corrección debe haber la posibilidad de que haya representaciones que sean no producto bruta de objetos que nos afectan sino representaciones propias de nuestra “actividad conceptual” –tal como les llama Putnam.<sup>41</sup> En tal medida, por otra parte, representar también marca una actividad a la que contribuye nuestro intelecto. Por esta razón, una teoría de la representación debe ocuparse tanto de cómo afectan los objetos a los sujetos como del modo en que los sujetos determinan los objetos mediante su actividad conceptual.

Este *doble carácter de la representación* postula una tensión en apariencia insoluble ¿Cómo dar cuenta de la relación de mi representación con su objeto sin caer en ninguna de ambas dificultades? Cuando parto del objeto puedo definir sin problemas la adecuación de éste con mi representación. Cuando parto de la representación, sin embargo, me percató de que hay representaciones que no se ajustan con el mundo; entonces doy cuenta de la posibilidad del error pero no puedo explicar la correspondencia con o adecuación al mundo sin ser permeable al escepticismo. El problema resulta irresoluble desde ambas perspectivas.

En McDowell dicha aporía, si bien no se explica a través de la noción de representación, está presente al modo de “algunas ansiedades características de la filosofía

---

<sup>41</sup> En adelante empleamos ‘actividad conceptual’ como sinónimo de ‘espontaneidad’ tal como es definida por McDowell haciendo, a su vez, alusión explícita a Kant: el dominio en donde el sujeto “ejercita” conceptos. A propósito de esto, la explicación del error es una de las objeciones más habituales a la teoría de los conceptos de Jerry Fodor. Fodor, si nos basamos en el comentario citado de Kant, no encuentra dificultad seria en hacer depender la representación del vínculo causal con el mundo y de negarle todo rol a la actividad del sujeto (cf. Fodor, 1998).

moderna” (M&W:xi) para vincular el ámbito de la mente –del ejercicio racional del uso de conceptos en el lenguaje- con el mundo empírico –el mundo de la experiencia que debe dictar una *norma*–o como dice Anil Gupta al abstraer el “insight” de todo empirismo (Gupta, 2006:3-5)-<sup>42</sup> o bien debe oficiar de “autoridad” para nuestros juicios si es que ha de ser comprensible el pensamiento como tal.

Sin embargo, esa exigencia o reivindicación se confronta con otra que, al intentar dar una descripción sólida de la experiencia, impide que ésta se juzgue como tribunal o norma de nuestro pensamiento. Así las ansiedades que acosan el vínculo mente y mundo son posibles por la confluencia de dos puntos de vista fundamentales: lo que McDowell denomina “empirismo mínimo” y lo que llama, siguiendo a Wilfrid Sellars (1912-1989), “Mito de lo Dado”. Amparados por Kant estamos autorizados a decir que si no es *El* problema este es uno de los problemas clave que la filosofía moderna delega hasta nuestra contemporaneidad: el vínculo mente y mundo o el de razón y naturaleza.

Para poner de relieve el N2N, por tanto, es indispensable delinear una tendencia de pensamiento que configura la mayor confusión a la hora de pensar la contribución de la experiencia a nuestra racionalidad o nuestro pensamiento: el “Mito de lo Dado”.

### **Una aproximación a la idea de corrección**

Para McDowell, si nos detenemos un poco sobre el asunto, todos estaríamos de acuerdo en que el pensamiento no puede ser comprensible como tal en la medida en que no tenga una relación *normativa* con el mundo. Tratemos esta idea con la naturalidad con la

---

<sup>42</sup> Gupta es otro de los autores que prioriza discutir el error del realismo ingenuo *antes* de debatir si la experiencia tiene o no carácter conceptual. Su reconstrucción del empirismo (en Gupta 2006), no obstante, es formidable. Junto con el *insight* mencionado agrega el carácter de “Multiple-factorizability” (Gupta, id: 5-10) de la experiencia que sostiene que el carácter subjetivo de las experiencias, lo que históricamente se nombra como qualia, puede poseer más de un origen. Aquí Gupta emplea la idea de que cada experiencia es el producto de “world-self combinations” (combinaciones mundo-yo) pero cada experiencia involucra una disyunción de varias de esas relaciones que a menudo no puede romperse. Gupta, mediante esta reconstrucción, encuentra una forma nueva y atractiva de reconstruir la teoría de los sense-data.

que él la propone: se supone que el pensamiento –el ámbito de los juicios o creencias y de toda actitud con contenido conceptual- es el ejercicio de ciertas capacidades ‘subjettivas’. Un ejercicio de una capacidad subjettiva sería realizar una afirmación o expresar una creencia. Así yo realizo un juicio P.

Pero ese juicio P no es sólo un ejercicio de mi “espontaneidad” –para emplear la jerga de Kant a la que McDowell recurre para precisar su punto de vista- de forma irrestricta.<sup>43</sup> Debe haber algo, por el contrario, que lo pondere o lo califique de alguna forma a ese juicio. ¿Por qué? Muy simple: imaginemos por un momento que alguien realice un juicio y que diga ‘no me interesa cómo se lo califique ni su correspondencia, coherencia ajuste o como le llamaría Searle “direccionalidad”<sup>44</sup> en relación a ciertos hechos o situaciones (cf. Searle, 1992), este juicio yo lo sostengo ante cualquier circunstancia’ ¿Si ese juicio en cuestión supongamos “Esta mesa es de color madera” es falso (dado que la mesa en realidad es verde claro) tiene sentido la actitud que adopta este agente obstinado? ¿No debe haber algún tipo de corrección- y el tipo de corrección para los juicios empíricos - es en efecto verdadero/falso? La actitud del agente obstinado no se sostiene por ninguna parte.

---

<sup>43</sup> Kant en *La crítica de la razón pura* (1781-7) introduce la idea de ‘espontaneidad’ asociada a la “síntesis” que los conceptos operan sobre la intuición que ofrece la sensibilidad. Es decir, de alguna manera Kant contrapone la espontaneidad a la sensibilidad y es por eso el uso mcdowelliano que asocia la espontaneidad a la actividad de juzgar y la intuición a la actividad de percibir, (cf. Kant 1781/7- 2004, B6 68: 88).

<sup>44</sup> Por ‘intencionalidad’ Searle, siguiendo un uso correcto y estandarizado, entiende la característica de las proposiciones de referir a hechos del mundo y a la característica de los términos y predicamos de referir a objetos y rasgos del mundo.

Históricamente el problema de la intencionalidad involucra dos cuestiones: pensemos en tipos de oraciones, la cuestión es cómo adquieren valor de verdad en función de su referencia. Por otra parte, cómo es que es posible que a través de ellas refiramos a objetos imaginarios o que no logremos referir exitosamente aún cuando pretendamos referir a hechos del mundo. Es decir la intencionalidad involucra dos problemas: la intencionalidad exitosa y la no-exitosa o imaginaria.

Recordemos que usualmente ‘intención’ se diferencia de “intensión”. Los aspectos intensionales aluden al contenido epistémico asociado a un concepto. El contenido descriptivo o epistémico de un concepto no determina su intención –con c, es decir, su referencia algo que más fácilmente cabe denominar ‘extensión’). Si así fuera el concepto ‘Tierra’ en ‘La tierra es redonda’ habría cambiado de referente del siglo XV a nosotros. Lo que cambió en lugar de su referencia es el contenido cognitivo que le asociamos ahora.

¿Por qué razón? Si pensar sólo fuera la actividad de realizar juicios discrecionalmente el pensamiento sería algo carente de toda restricción. La postura de este agente obstinado no sería siquiera la de un representante del “idealismo dogmático” –tal como Kant calificara a Berkeley en sus *Prolegómenos* (Kant, 1763/1999: 309)- sino la de un auténtico loco. Pero pensemos ahora en lo que vuelve imposible esa obstinación ¿qué haría de ese pensamiento –de ese juicio- algo con sentido y no un mero engranaje que gira libre sin conexión con nada? Para dar respuesta a este interrogante McDowell asocia el acto de realizar el juicio el concepto de “responsabilidad”.

### **Responsabilidad ante el mundo**

El pensamiento, entonces, debe ser responsable ante el mundo. *La idea de responsabilidad ante el mundo* es una de las ideas fundamentales que desarrolla McDowell no sólo en su defensa de un tipo de naturalismo diferente al naturalismo asociado con las ciencias naturales sino en toda su obra (McDowell, 1994). La idea de responsabilidad y de racionalidad define un modo de entender las capacidades conceptuales como habilidades dependientes del lenguaje y sólo comprensibles en un ámbito normativo o un ámbito donde un ítem establece relaciones lógicas como otros ítems. *Por nuestra parte creemos que la idea de responsabilidad ante el mundo es la noción principal en toda su obra.* Ser responsable ante el mundo es una respuesta a cualquier intento acusar a su enfoque de un insostenible idealismo que niega el hecho obvio de que hay un mundo independiente del lenguaje. Y de nuevo, la idea de ‘responsabilidad ante el mundo’ aparece como básica. Yo no decido si mi pensamiento está bien o está mal, si es o no correcto pero quien lo hace no es el mundo o para ser más técnicos ‘la experiencia’ tal como McDowell, en tanto empirista, se afana en sostener. La experiencia funciona como la norma sólo en tanto que aludimos a ella a través de juicios. Es esta la única manera de que la experiencia funcione como un tribunal: “el tribunal de la experiencia” –tal como lo dictamina la frase que el propio McDowell cita de Quine en varias oportunidades. A diferencia del viejo Quine, sin embargo, McDowell cree que el empirismo es una actitud reflexiva básica y no sólo una teoría epistemológica sustentable y aquí sí acordamos con él.

Sin embargo, insistimos en que el mundo no es algo que trascienda la experiencia. Con lo que uno tendería a pensar que si no viene una restricción por fuera del pensamiento no es siquiera concebible que el pensamiento pueda estar restringido o sometido a normas de control racional. Pero la caracterización de la experiencia como un logro conceptual permite marcar un límite preciso a nuestros juicios de la siguiente forma: los límites de nuestro mundo son los límites de nuestras capacidades conceptuales. De modo que si bien hay capacidades conceptuales involucradas en nuestra experiencia el modo de actividad conceptual allí se da pasivamente. Nosotros en algún sentido no tenemos control sobre el modo en que el mundo se nos aparece. No obstante, en otro sentido, el mundo depende de nuestro *background* conceptual. En esto estamos con McDowell. En lo que no le daremos crédito es en la idea de que se necesario sustraerse del ámbito de los juicios para ofrecer una corrección a nuestras creencias. Nuestra actitud coherentista se irá reforzando a medida que avancemos en el trayecto.

### **EM como posibilidad de que la experiencia sea tribunal**

Para McDowell la posibilidad de lo que llama “empirismo mínimo” constituye la exigencia de que el pensamiento sea responsable ante el mundo. Sólo de ese modo la experiencia funciona como norma o “tribunal” del pensamiento. Es en este sentido en que debemos entender su tesis que coloca como acta de presentación en su introducción a M&W –y a otros artículos (v.g McDowell, 2011),

Lo que quiero dar a entender con la expresión empirismo mínimo es justamente esto: la idea de que la experiencia debe constituirse como un tribunal que media en el modo en que nuestro pensamiento es responsable ante cómo son las cosas, si es que queremos entenderla como pensamiento en absoluto (M&W: xii).

Esta –como no tarda en aclarar McDowell- es “una de dos caras” de un par de concepciones plausibles que prometen dar cuenta de “angustias” –o tensiones- filosóficas presentes desde la modernidad y que tornan problemática la relación mente y mundo o entre razón y

naturaleza. Finalmente el EM se termina confirmando como la intuición correcta en relación a su oponente. Para llegar a calibrar dicha confirmación es necesario examinar el reverso de este EM –al que McDowell adscribe- que viene a ser el “Mito de lo dado” que se presenta tan inevitable como pernicioso. Sigamos entonces con este interrogante: ¿qué es el Mito de lo dado?

### **Mito de lo Dado: Antecedentes**

La noción de Mito de lo Dado pertenece a Wilfrid Sellars y cobró notoriedad en su artículo “Empiricism and the philosophy of mind” (Sellars 1958/1963- 1997) –en adelante EPM-<sup>45</sup> y ocupa un papel determinante en la empresa reflexiva de McDowell y, por ende, en el EM que pretendemos someter a crítica. Para comprender esta idea, no obstante, es necesario dar cuenta de la trama conceptual que la hace concebible mediante otras dos nociones de cuño sellarsiano (ya las hemos introducido pero vale profundizar en ellas): la de “espacio lógico de las razones” (ELR) y la de espacio de las “descripciones empíricas” – lo que luego McDowell denomina “espacio lógico de la naturaleza” (ELN- como una expresión que, como él mismo señala, correctamente pudiera haber adoptado Sellars desde su horizonte teórico). Al poner en juego este nudo conceptual la pretensión de respaldar el conocimiento en ciertas entidades no-epistémicas dadas y atómicas resulta incoherente.

En esta presentación del problema general del Mito de lo Dado –con mayúscula- es la segunda tendencia de nuestro pensamiento –no en orden cronológico, claro está- que se opone al EM, provocando una “antinomía” o una auténtica “angustia” filosófica al reflexionar sobre la relación mente y mundo.

La idea de “lo Dado” en los modelos epistemológicos ha sido recurrente a lo largo de la historia de la filosofía. Precisamente Sellars en EPM toma como punto de partida de su análisis “la estructura total de lo Dado” e incluye dentro de ella varios elementos que han

---

<sup>45</sup> Para EPM empleamos la edición de 1997 consagrada sólo a este texto de Sellars y que cuenta con una introducción de Richard Rorty y una “guía de estudio” a cargo de Robert Brandom a la cual aludiremos en algunas ocasiones por su asombroso poder de exégesis con la sigla (SG)

sido considerado dados: “(...) contenidos sensibles, objetos materiales, universales, proposiciones, conexiones reales, primeros principios, y aún lo dado mismo” (EPM: 14). Esta enumeración implica, según Brandom –otro sellarsiano que da origen a la escuela de Pittsburgh a la cual también pertenece McDowell (cf. Maher, 2012)-<sup>46</sup>, que debemos reconocer la apelación a lo dado de formas mucho más sutiles que el señalamiento de algo “dado” en la percepción (*id.* 120).

En §1 de EPM la primera oración tiene fuerza concesiva y acentúa un aspecto que quizá se pierde un poco en la posterior apropiación de McDowell del Mito de lo Dado como crítica de una idea emblemática de conocer. “Supongo –dice Sellars- que ningún filósofo que haya atacado la idea filosófica del carácter de dado –o, por emplear un término hegeliano, de la inmediatez- habrá intentando negar que existe una diferencia entre *inferir* que suceda algo y, por ejemplo, *ver* que así suceda” (EPM: 13). Veamos:

i) Una cosa es ver que la mesa es verde (porque la percibo en este momento bajo condiciones normales de luz –no con un foco de color por ejemplo o cuando cae el ocaso y sólo hay una tenue luz natural)

y otra es,

ii) inferir que la mesa es verde a partir *no* de que la estoy viendo ahora sino de que un amigo me advierte que la mesa de su cocina es del mismo color que su lámpara (que yo he visto y sé que es verde).

Este modo intuitivo de entender la diferenciación de Sellars es importantísimo al pensar cuestiones epistemológicas; se trata de una forma precisa de establecer la distinción entre conocimiento inferencial y no-inferencial. A este respecto vale la aclaración de Brandom sobre este pasaje: “(...) uno de los objetivos positivos de este ensayo es justamente cómo entender los reportes no-inferenciales sin caer insensiblemente en la constelación de los compromisos filosóficos que Sellars llama Mito de lo Dado” (SG: 120).<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup>.Se trata de un ensayo cuyo fin principal es la reconstrucción de las ideas compartidas por Sellars, McDowell y Brandom.

<sup>47</sup> Volvemos a decir que (SG) alude a la “Study Guide” a cargo de Brandom que sigue al ensayo en la edición disponible de EPM.

Del hecho de que los juicios empíricos sean no-inferenciales no se sigue que la percepción no esté determinada por conceptos. Este paso argumentativo precisa de una defensa puesto que es aquí donde no prima el consenso en torno del rol del contenido perceptivo respecto de los juicios. Sólo para nombrar una discrepancia radical: en tanto que para Davidson la experiencia no tiene un rol justificatorio en los juicios empíricos la tesis de que la experiencia justifica los juicios empíricos es una de las ideas principales de John McDowell. Su relevancia se mide por el título de sus Aquinas Lectures de 2011: “Perception as a capacity for knowledge” (McDowell, 2011). Pero volvamos al leit motiv inicial de McDowell: teniendo en cuenta la distinción intuitiva entre ver e inferir y puesto que, por otra parte, su objetivo es mostrar que la experiencia justifica los juicios sobre el mundo, no es extraño que recurra a la idea de algo dado para dar sustento a su propio punto de vista.

La idea de lo dado como tal, por consiguiente, *prima facie* no resulta en todas sus variantes concebibles perniciosa para dar cuenta de cómo conocemos; es sólo una acepción peculiar y bastante difundida en la tradición al modo de un dado *no-epistémico* o al modo de una “mera presencia” (M&W: 39) u “objeto de ostensión pura” (M&W: 71) como término último de nuestras justificaciones a los juicios empíricos- la que presenta ciertas dificultades insuperables. Por este motivo, McDowell se ve en la necesidad de diferenciar entre la idea de lo *Dado* –grandilocuentemente mítica- y la idea de lo dado –con minúsculas –un dado no conceptual que consistiría en el contenido empírico como razón de cada juicio de experiencia.

## **Dos concepciones de lo (D)dado**

Por esta última consideración resulta necesario responder ¿de qué forma se torna perniciosa la idea de lo dado? Y, por otra parte, ¿qué concepción de lo dado resulta aceptable tomando en cuenta la necesidad de explicar que si la experiencia justifica los juicios algo dado debe haber para dar cuenta del vínculo entre la experiencia y los juicios



empíricos? Como veremos la respuesta a esta última pregunta nos lleva a la postulación de un N2N. McDowell desarrolla el conceptualismo en este contexto.<sup>48</sup>

*¿De qué forma se torna perniciosa la idea de lo Dado? ¿Cuándo se vuelve mítica? En definitiva ¿Qué es el mito de lo Dado?*

Atendiendo a la apropiación que hace McDowell de Sellars encuentro al menos cuatro formas de exponer el mito de lo Dado.<sup>49</sup> I) como una incoherencia en el examen epistemológico y sin recurrir a la idea de ELR; II) recurriendo a la idea de ELR; III) al modo de la “falacia naturalista”; IV) comparándola con el “dualismo esquema-contenido” expuesto por Donald Davidson. Tamizando cada una de esas formulaciones es posible dar una definición del mito de lo Dado al modo de:

#### MITO DE LO DADO

La apelación a un conjunto de entidades no-epistémicas como fundamento último de nuestro conocimiento sobre el mundo. El Mito de lo Dado, en tal sentido, no sólo se compromete con que en el conocimiento participen entidades no-epistémicas sino que sostiene que esas entidades tienen una relevancia epistemológica fundacional para justificar nuestros juicios empíricos. Cómo algo epistémico se vincula con un fundamento no-epistémico, es el punto más débil esta idea.

---

<sup>48</sup> La primera vez que se compromete con la tesis EMjustificatoria es en (McDowell, 1971). McDowell sostiene una concepción de la moral particularista –si bien él mismo no emplea este término–, es decir, los principios morales pueden resultar orientativos pero la complejidad de la experiencia impide que un principio codifique todas las situaciones concebibles. Así en el caso de la acción moral la percepción funciona como razón para mi acción moral y mi explicitación de esa acción. Un ejemplo: yo soy amable cuando un hombre se resbala en la calle porque veo, como cuestión de hecho, de que debo ser generoso en tal circunstancia. Mi razón para actuar allí no es exactamente un principio de amabilidad sino el hecho de ver la amabilidad en esa situación particular. Posteriormente Jonathan Dancy profundizó este marco teórico y desarrolló el particularismo moral (Dancy, J. 1983). Creemos que nuestra crítica del conceptualismo puede extenderse hasta esta teoría moral particularista.

<sup>49</sup> Tengo en cuenta fundamentalmente dos textos claves para medir la apropiación de la idea de lo “dado” por parte de McDowell, a parte de sus propios dichos. El primero es (DeVries, 2005) especialmente el capítulo “Knowledge and the given”. En segundo lugar –y en igual grado de relevancia que la anterior referencia– la ya mencionada SG que Brandom ofrece a la edición de EPM.

## Mito de lo Dado: Cuatro formulaciones

De acuerdo a McDowell, el propio Sellars no definió directamente el Mito de lo Dado (McDowell, 2008: 256), en eso cuenta con toda la razón; lo que hizo Sellars al acuñar la expresión fue desplegar una trama conceptual para criticar cierta concepción de lo Dado en el conocimiento.

I) Vamos a la primera formulación. La idea de lo Dado dentro de esa trama se torna una *incoherencia* cuando se piensa en que lo Dado son datos que funcionan como fundamento último del conocimiento de un agente epistémico cuya constitución es tal que se vuelve imposible conocer esos datos mediante las capacidades constitutivas que tiene para conocer. En palabras de McDowell “Lo Dado en el sentido del Mito sería una disponibilidad para el conocimiento de los sujetos cuyo acceso a lo que se supone les es dado no se vale de las capacidades para el tipo de conocimiento en cuestión” (*ibídem*).

Como premisa implícita de esta caracterización está la idea de un tipo específico de conocimiento propio del sujeto –de los seres racionales- que no se condice con el tipo de estatus de las entidades no-epistémicas Dadas en el sentido del Mito. ¿Pero cuál es El *tipo de conocimiento* atribuido al sujeto? Esta duda se disipa con esta cita de Sellars que sin lugar a dudas ocupa el número 1 en las citas importantes del EM.

Al caracterizar un episodio o un estado como conocer, -sostiene Sellars- no estamos dando una descripción empírica de ese episodio o estado; lo estamos ubicando en el espacio lógico de las razones, de justificar y ser capaz de justificar lo que uno dice.<sup>50</sup> (EMP: 76)

De esta sola proposición compleja se siguen dos consecuencias notables.

Primero: (I) conocer es tomar una posición en el ELR. Al asociar el ELR con la justificación Sellars vincula, en segundo lugar, (II) la racionalidad con el empleo del lenguaje y por consiguiente: uno sólo conoce cuando es capaz de justificar o reclamar justificaciones por un episodio o estado de conocer. Dicha asociación entre *racionalidad* y

---

<sup>50</sup> McDowell reconoce a Rorty haber reparado en la relevancia de esta cita en su *Philosophy and the mirror of nature* (1979).

*lenguaje* es fundamental para entender por qué la idea de lo Dado conduce a una incoherencia.

Es necesario insistir en lo siguiente: esta tesis sellarsiana se aplica al conocimiento en general pero tanto el interés de Sellars- que en ese artículo analiza expresiones de juicios de observación- como el de McDowell se sitúa en un tipo de conocimiento particular que es el conocimiento perceptivo. Instanciada la idea de que todo conocimiento consiste en ocupar un lugar en el ELR la percepción no parece ser un candidato obvio a ocupar esta caracterización.

A menudo y lo más corriente en la tradición moderna –pensemos en las “impresiones sensibles” de Hume o en las “ideas” de Locke o en los datos sensoriales de los empiristas lógicos<sup>51</sup> y otros analíticos no incluidos dentro del movimiento contra los que va dirigida la argumentación de Sellars-<sup>52</sup> se suele ubicar la percepción en el ámbito de las “descripciones empíricas”; un ámbito que, tal como lo refleja la cita precedente, es opuesto al ELR; es decir, un ámbito de rango no-epistémico.

Amparados en esta contraposición de espacios una segunda manera de exponer el Mito de lo Dado es,

II) “(pensando) que la sensibilidad por sí misma, sin ninguna implicación de las capacidades que pertenecen a nuestra racionalidad, puede hacernos las cosas disponibles para su conocimiento” (McDowell, 2008: 257).<sup>53</sup>

---

<sup>51</sup> Respecto de la tradición del empirismo lógico ver “Percepción y justificación...”.

<sup>52</sup> Sellars marca el periodo del predominio de la teoría de los datos sensoriales entre “Refutation of idealism” de Moore hasta “alrededores de 1938”). Siguiendo a Austin, quien también atacara las teorías de los datos sensoriales en *Sense and sensibilia* (Austin, 1962), ese predominio puede extenderse poco más de una década. Cabe aclarar que las teorías de los sense-data para Austin tienen un origen remoto y no sólo circunscrito a la modernidad como pareciera entenderlo Sellars y, con seguridad, McDowell. El autor de *How to do things with words* (Austin, 1962/1971) llega a retroceder en la línea de antecedentes hasta Heráclito.

<sup>53</sup> Según McDowell en un comentario a continuación de la cita este modo de entender la sensibilidad coincide con una “doctrina básica” de Kant lo cual es bastante fácil de aceptar si uno toma en cuenta que Kant en la estética trascendental plantea una idea de ‘dado en el conocimiento’ al modo de una “intuición sensible” que ya viene condicionada por un rasgo propio del entendimiento, a saber: las formas puras de espacio y tiempo o formas puras de la sensibilidad.

A fin de caracterizar el ámbito de las “descripciones empíricas” Sellars sostiene que es el espacio que es objeto de las explicaciones de las ciencias naturales. Esta opinión hace que McDowell se aparte totalmente de una premisa que está implícita en el análisis del autor de EPM: la identificación del territorio de las descripciones empíricas con *la naturaleza*.

Sin embargo, a los fines reconstructivos, McDowell denomina al ámbito de las descripciones empíricas el “espacio lógico de la naturaleza” (ELN) (McDowell, 1994/6). Por ende, teniendo en cuenta estos dos modos de “inteligibilidad” que Sellars opone, un tercer modo de explicar la caída en el mito de lo Dado es identificando a éste con la falacia de colocar en el ámbito de la naturaleza algo que pertenece al ELR. A este movimiento lógico indebido Sellars mismo lo denominó “falacia naturalista” al vincularlo a una conocida falacia en ética señalada por George Moore (1873-1958).

III)“(…) según creo, la idea de que sea posible analizar sin residuo (incluso en principio) los hechos epistémicos –entiéndase juicios empíricos- a base de hechos no epistémicos, ya sean fenoménicos o comportamentales, públicos o privados, o por muy generosamente que se los salpique de cláusulas subjuntivas e hipotéticas, es un error radical, un error de la misma índole que la llamada “falacia naturalista” de la ética –esto es: el intento de derivar el debe del es” (EMP: 137) <sup>54</sup>

IV) Una cuarta forma, finalmente, de explicar el mito de lo Dado es trazando una analogía con el mito puesto de relieve por Donald Davidson del “dualismo esquema y contenido” (Davidson, 1974:2001)

#### **ANALOGIA ENTRE DUALISMO ESQUEMA Y CONTENIDO Y MITO DE LO DADO**

Por “esquema” Davidson entiende un esquema conceptual al cual se le opone un contenido que, en virtud justamente de esta oposición, se explica sólo como un tipo de contenido que no es expresable en términos conceptuales. Este tipo de contenido no debe

---

<sup>54</sup> Sellars aclara inmediatamente después de mencionar la falacia naturalista “Sin embargo, no voy a insistir en este punto por el momento, aún cuando vaya a ser un tema central en mi argumentación” (EMP: 137) En lo que sigue y hasta el fin de su artículo no vuelve a mencionar la expresión.

confundirse, tal como advertimos al hablar de la representación, con la idea de ‘contenido proposicional’ o ‘contenido representacional’, es decir, el tipo de contenido que tienen las creencias, los deseos y los juicios en general y que se especifica en una autoadscripción o atribución con una cláusula de subordinación de relativo “que”.

De modo que dicho contenido (así raramente opuesto a los conceptos) se confronta al esquema tal como se opone un conjunto de objetos o hechos no-epistémicos que tienen como característica principal estar dados a un entramado conceptual. De hecho, para evitar la confusión con la idea de contenido proposicional, el dualismo podría llamarse, de acuerdo a McDowell, “dualismo de esquema y lo Dado” (M&W: 4) ¿Ahora bien que hay de mítico en esta perspectiva? Hasta aquí hasta parece posible aceptar la dualidad sin caer en contradicciones. Aún más: es posible aceptar la dualidad apelando a su ventaja para explicar el relativismo conceptual. Según el relativismo conceptual puede haber diferentes maneras de describir el mundo para una misma base empírica. Es decir, habría diferentes esquemas conceptuales para un mismo contenido experiencial y que sin suponer eso Dado-una presencia no contaminada de lo conceptual- quedaría inexplicado dicha variedad perceptiva.

A fin de dar respuesta a esta objeción McDowell elabora una reinterpretación de la tesis kantiana de que la intuición sin conceptos es ciega y de que los conceptos sin intuiciones son vacíos (M&M: 3-4). De este modo, acuña sus propios términos para expresar la articulación: en lugar de ‘conceptos’ McDowell habla de “pensamiento” dado que en efecto el pensamiento es el ámbito de manipulación de conceptos en el lenguaje y, por otra parte, en lugar de intuiciones habla en términos de “contenido”. Así divide su análisis en dos.

Primero repara en la idea de que los pensamientos sin contenido son vacíos (¡Kant mismo reemplazó ‘intuición’ por ‘contenido’ en una de sus versiones de la frase! 1781/7-2004, A51/B75: 93). El filósofo africano pide, luego, que nos detengamos en esta parte de la tesis ¿qué quiere decir con que los pensamientos sin intuiciones son vacíos? Con ello Kant no pretende, como podría resultar, indicarnos una clase *sui generis* de pensamientos: los pensamientos vacíos. En segundo lugar ‘sin contenido’ y ‘vacíos’ no son lo mismo. Esta parte de la afirmación, por consiguiente, no es una tautología. Según McDowell el

contenido proposicional podría explicar el tipo de vacío al cual se refiere. No obstante, así presentada, el vacío alude a una *imposibilidad*. Refiere a un contenido que, en virtud de su oposición tajante al ámbito del pensamiento, no cuenta con conceptos para su especificación. Complementariamente que los contenidos o intuiciones sin pensamiento son ciegos quiere decir que sin una referencia a la experiencia los pensamientos no son pensamientos en absoluto. Esta consecuencia es menos obvia, tal vez de una sucesión de razonamientos en teoría de conjuntos pueda decirse que se trata de un caso de pensamiento sin aludir a la experiencia (cf. Brandom, 2010).

Como conclusión general se desprende aquello que el dualismo esquema contenido niega: la idea de que los pensamientos no sean vacíos –la idea de que los pensamientos tenga contenido representacional- surge de una *interacción* entre el contenido y los pensamientos *que no puede plantearse en términos dualistas*. De acuerdo a esta premisa considerar al pensamiento condicionado por un conjunto de elementos no epistémicos que, sin embargo, tengan relevancia epistémica conduce a consecuencias epistemológicas desastrosas. ¡Esa es la gran equivocación que encierra la idea de lo Dado!

Claro que uno puede caer en el mito o desestimarlos en la medida en que esté dispuesto a aceptar la idea de un contenido representacional no-conceptual. No quedaría del todo claro, sin embargo, porque uno pasaría por alto la incoherencia de lo Dado a no ser que no crea que caiga en ella (ver “Conceptos y representación”).

### **EL sube y baja: mito de lo Dado vs Coherentismo**

La tensión entre el EM y el mito de lo Dado es una tensión inicial en la reflexión de McDowell que permanece incuestionable en los primeros tres puntos de su introducción a M&M. Pero de acuerdo a Sellars y a Davidson nos vemos forzados a abandonar toda relevancia epistemológica del contenido empírico una vez que se explica o revela el Mito de lo Dado. La idea de contenido empírico pertenece al reino de las descripciones empíricas y las competencias conceptuales, por otra parte, pertenecen al ámbito *sui generis* del ELR

donde según Davidson, predomina, un “ideal constitutivo de racionalidad” según el cual “sólo una creencia puede justificar a otra creencia” (Davidson 1970: 171)<sup>55</sup>

Davidson, en esta instancia, emprende una estrategia casi impensada para eludir el Mito de lo Dado. Razona del siguiente modo: puesto que no puede haber entidades no-epistémicas que justifiquen las creencias empíricas y puesto que la experiencia pertenece al reino de las descripciones empíricas –y por tanto no-epistémicas-, se sigue que la experiencia *no tiene un rol justificatorio* bajo ningún aspecto. Luego, si la experiencia no tiene un rol justificatorio se asume, por consiguiente, que el *origen* causas de nuestras creencias es la experiencia pero no su justificación ya que sólo una creencia –un compromiso epistémico con contenido proposicional- puede justiciar a otra creencia.

He aquí el “coherentismo” que hunde sus raíces históricas en la filosofía de Hegel. Tal como dijimos al comienzo el coherentismo se opone al fundacionalismo en epistemología. Una buena síntesis conceptual del fundacionalismo es la que brinda Susan Haack en *Evidence and Enquiry* (1993) a modo de dos tesis con las cuales se compromete cualquier fundacionalista:

(FD1) Algunas creencias justificadas son básicas; una creencia básica está justificada independientemente del apoyo de cualquier otra creencia;

(FD2) Todas las demás creencias justificadas son derivadas; una creencia derivada ésta justificada a través del apoyo, directo o indirecto, de una o varias creencias básicas (Haack, 1993: 30)

La raíz histórica, por otra parte, del fundacionalismo se encuentra en las *Meditations* de Descartes, probablemente en esta obra encontramos su formulación más contundente. Sin embargo, atraviesa toda la tradición empirista al punto de que es posible asociar un *insight* básico empirista con el fundacionalismo, a saber: la experiencia justifica los juicios (lo cual circunscribimos en este trabajo como tesis EMjustificatoria).

Davidson de hecho ata el destino del empirismo, de toda forma concebible de empirismo, a la superación del Mito de lo Dado por medio del coherentismo. Sin embargo,

---

<sup>55</sup> Se trata de “Mental events” (1970). McDowell le dedica un ensayo a este concepto davidsoniano (cf. McDowell, 1999 b).

la gran falencia del coherentismo, según McDowell, es que si bien acierta en su rechazo del Mito no nos dice exactamente *cómo* abandonar el empirismo. ¿Qué quiere decir con que su forma de rechazar el Mito no nos obliga a renunciar al empirismo? Aún cuando el coherentismo mantiene la separación entre ambos espacio de inteligibilidad –ELR Y ELN– y preserva el carácter *sui generis* de nuestras capacidades conceptuales la dificultad de quitar relevancia a la experiencia parece insuperable.

Volvamos al ejemplo de una discrepancia entre dos agentes respecto de un mismo hecho. En tanto que frente a la misma experiencia uno dice ‘la mesa es verde’ el otro dice ‘la mesa es roja’. ¿Si somos dos personas que sostenemos dos juicios contrarios no se supone que es el mundo el que debe decidir quién de los dos está en lo cierto y cuál de los dos se encuentra en el error? No es fácil negar que lo que yo veo fundamenta en alguna medida mis juicios sobre el mundo. Si frente al ejemplo en cuestión le reclamásemos al agente razones respecto de por qué dice que la mesa es roja probablemente diría, señalando la mesa, ‘porque la veo’. El coherentismo es una opción insatisfactoria –según McDowell– porque desacredita rápidamente esta idea: contradice, a su modo de ver, una intuición de nuestro sentido común. Debería haber una restricción racional para que nuestro pensamiento resulte siquiera concebible; el coherentismo parece no resultar aceptable en este punto. Mantiene el carácter *sui generis* de nuestras capacidades conceptuales pero aparentemente no puede explicar cuál es el vínculo entre la mente y el mundo o entre la razón y la naturaleza.

Claro que para darle crédito a McDowell sería importante, antes que nada, saber en qué consiste la apelación a la experiencia ya que no podemos decir nada de la experiencia sino es a través de un juicio. Si bien es obvio que el pensamiento precisa de un tipo de corrección y que específicamente nuestras creencias están sometidas a corrección no es totalmente obvio que debamos sustraerlos del ámbito de los juicios para hallarla. No es obvio que el fundamento de ciertas creencias, en realidad, no puedan ser otras creencias más básicas que son puntos de partida de la comunidad lingüística a la cual pertenecemos.

Si bien no es imprescindible que una teoría filosófica replique al sentido común tal como si fuera una copia sofisticada de algo muy simple de explicar, sí es inevitable que esa teoría o perspectiva nos explique por qué abandonar o cuestionar esa imagen ordinaria



sobre el mundo. Y el coherentismo no cumple con este último requisito. Aquí la crítica de McDowell hacia Davidson debe comprenderse en toda su sutileza: *el coherentismo explica con creces la incoherencia del Mito de lo Dado pero no dice por qué deberíamos renunciar al EMes decir la idea, a saber, de que la experiencia es la norma que media entre nosotros y el mundo o la idea de que la relación mente y mundo es normativa*. Como veremos si nos apartamos un poco de la terminología de McDowell el coherentismo acepta un tipo de restricción racional para nuestro pensamiento.

En una actitud abiertamente opuesta y crítica de Davidson, McDowell cree que es posible una última oportunidad para el empirismo. Luego de once de los doce asaltos de una pelea feroz en donde el empirismo está siendo vencido escandalosamente por la crítica de Sellars (y por la conspicua relectura de Davidson a través del “dualismo esquema y contenido”) hay todavía un último asalto por disputar con el empirismo todavía en pie en el centro del ring. Ese último asalto consiste en proponer que quizá la experiencia pueda comprenderse como formando parte del ámbito de una cadena justificatoria, dentro del ámbito de lo conceptual.

Por consiguiente, una versión adecuada del vínculo entre mente y mundo o entre la razón y la naturaleza debe sustraerse a la caída en cualquiera de los dos extremos en un “sube y baja” (M&W: 51) que parece imposible de detener su oscilación:

(...) por un lado el coherentismo que no reconoce una restricción racional externa sobre el pensamiento y por tanto, -McDowell afirma- no puede hacer lugar para el contenido empírico en absoluto; y por otro una recaída en el mito de lo Dado, que ofrece a lo sumo exculpaciones donde lo que necesitamos son justificaciones (M&W:13).

Notemos la carga teórica de la idea de “exculpaciones” aquí que se halla en línea con el Mito de lo Dado: las entidades no-epistémicas no pueden justificar; sólo pueden explicar el origen de nuestras percepciones y, en esta medida, dar cuenta de la obvia historia bruta causal que determina nuestro aparato perceptivo. Pero esas exculpaciones no ofrecen el rol satisfactorio para un enfoque epistemológico que otorgue sentido a la idea de que la experiencia tiene relevancia epistemológica para el conocimiento. Si se apela al coherentismo dando por descontado que esa imagen de la experiencia es inviable la objeción de que el pensamiento pierde todo condicionamiento ‘externo’ –en algún sentido a

definir- permanece en pie amenazante como una bomba de tiempo a punto de destruir el núcleo mismo de nuestro punto de vista.

De modo que al reflexionar sobre la relación mente y mundo o razón y naturaleza se da una nueva tensión entre dos alternativas inviables. La tensión anterior era entre EM y Mito de lo Dado pero, de las dos, había una que para McDowell consistía en la perspectiva adecuada. En este caso la oposición es entre dos alternativas igualmente objetables e insatisfactorias, a saber: Mito de lo Dado vs. Coherentismo.

Una versión adecuada de la relación mente y mundo que dé cuenta, en la misma medida, del vínculo entre razón y naturaleza debe sortear ambos lados de la oposición. ¿Cuáles son las opciones que, en efecto, se sustraen al coherentismo y al Mito de lo Dado? De acuerdo a M&W son dos:

- I. el “naturalismo crudo” [*bald naturalism*](M&W: xviii) también llamado “platonismo desenfrenado” [*rampant naturalism*] (M&W: 77)—o lo que nosotros denominamos NN (para oponerlo al naturalismo del propio McDowell)<sup>56</sup> y
- II. el N2N.

El N2N no se presenta como algo diferente al EM sino que éste último constituye una instancia del primero. De modo que el N2N explica cómo es posible el EM tomando en cuenta, al analizar *in específico* la naturaleza de la percepción y su rol justificatorio, las objeciones del Mito de lo Dado y el coherentismo. Conviene el desarrollo conjunto, en una única sección, del “naturalismo crudo” o NN y el de 2N ya que de ese modo se entenderá por qué McDowell emprende la defensa de su N2N en detrimento del “naturalismo crudo” o (NN), aún cuando a simple vista el NN se presente como una solución sustentable a la angustia o ansiedad que acosa al modo de pensar la articulación entre la razón y la naturaleza.

---

<sup>56</sup> También lo hacemos para enfatizar cierta dogmatización en la que ha caído el naturalismo como programa filosófico. No es el caso de ninguno de nuestros interlocutores en esta tesis pero por ciertas ridiculizaciones en la que ha caído el naturalismo provoca que ciertos autores tiendan a dudar de su crédito intelectual. El propio McDowell en M&W no se detiene en explicar demasiado quiénes sean naturalistas.

Tanto el “naturalismo crudo” -o naturalismo naturalista (NN)- como el naturalismo de segunda naturaleza (N2N) son soluciones a la “oscilación” o “sube y baja” entre las dos posiciones epistemológicas inviables del Mito de lo Dado y del coherentismo. Ambas, por consiguiente, brindan solución a lo que ni el coherentismo ni el planteamiento de algo Dado como fundamento de nuestras creencias empíricas otorgan. Si el Mito de lo Dado no explica el rol justificatorio de la experienciaa razón de que lo expone en términos de una relación entre elementos extraconceptuales y elementos conceptuales, tanto el NN como N2N pueden explicar ese vínculo sin inconvenientes. Si el coherentismo no puede explicar la relevancia epistemológica del contenido empírico para dar sentido a nuestra imagen del mundo, el NN y el N2N lo hacen con bastante facilidad.

Un detalle: el NN para McDowell es una posición general. Es decir que hay una familia de doctrinas asociadas al NN y por consiguiente tenemos varios modos de ser NNaturalista en un sentido que ajuste con su caracterización (cf Willaschek (ed.), 2000- donde en varios artículos se reprocha la “generalidad” del NN). En contraste con lo que sucede con el coherentismo que en M&M se asocia claramente con Davidson y Sellars el NN es un programa filosófico que parte de ciertas tesis compartidas si bien es posible llevar ese programa de maneras diversas. McDowell no aclara esto último pero es fácil de inferir. Putnam en su reconstrucción crítica de McDowell se atreve a hacer explícito el alcance del NN ofreciendo, incluso, algunas opciones dentro de la aproximación general.

Hoy día, un problema central para los naturalistas –haciendo de él uno de los logros centrales de Quine, ya sea que uno acepte o rechace sus puntos de vista- es el estatus de las nociones intencionales, como referencia, verdad o significado. Con respecto a estas nociones, los naturalistas de la variedad más radical –extrema- los que McDowell llama “naturalistas crudos”- pueden dividirse en reduccionistas y eliminativistas. Los reduccionistas –por ejemplo, Fodor, Dretske, Stalnaker- buscan reducir las nociones intencionales a las nociones causales y/o teórico-informacionales, mientras que los eliminativistas –por ejemplo Paul y Patricia Churchland- sostienen que las nociones intencionales no tienen más derecho a ser tomadas en serio que la noción de ‘flogisto’ o de ‘bruja’. Para complicar el cuadro, están también los deflacionistas quienes sostienen que alguna versión de la consideración de la referencia y la verdad desentrecomillada soluciona todo el asunto, y que todo el problema es un pseudoproblema. (Putnam, 2002, 186).

Esta división interna dentro del NN no forma parte del interés de McDowell. A los fines teóricos de M&W basta una caracterización general del NN. Putnam también se percata de esto:

En la descripción de McDowell, sin embargo, lo que reúne a todos los ‘naturalistas crudos’ es la creencia de que una descripción completa del mundo puede darse en el lenguaje de las ciencias naturales. El mundo descrito así, en ese lenguaje, está sujeto a leyes y quizá la frase de Steven Weinberg para el tipo de teoría que tiene la esperanza de que nos estemos aproximando, ‘una teoría del todo’, capture exactamente el espíritu de este tipo ‘crudo’ de naturalismo

Quine y Bernard Williams en *Ethics and the limits of philosophy* [(1985)] representan una versión más blanda de esta posición. De acuerdo a esta posición más blanda, la descripción científica del mundo- Williams la llama la descripción ‘absoluta’- es la que debemos emplear cuando nuestro interés es en describir la realidad como es en sí misma, pero otros conceptos, en especial los conceptos intencionales- en *Ontological Relativity and Other Essays* Quine habla de que estos constituyen ‘un sistema conceptual de segundo grado’- son necesarios y legítimos en la vida cotidiana [sólo] por razones pragmáticas. (idem)

Putnam agrega un dato adicional a esta descripción del NN: tanto Quine como Williams son “naturalistas típicos” pero actualmente –Putnam escribe en 2002 pero su afirmación vale hasta nuestros días- el naturalismo NN se asocia al desarrollo de alguna variante de funcionalismo computacional y de teoría causal de la referencia según la cual es posible explicar la relación de ‘referir a’ –es decir la relación de representación más paradigmática- en términos brutaemente causales. Ambas tentativas determinan, por otra parte, la tendencia actual dentro de las ciencias cognitivas (cf. Di Francesco, 2012). Ahora bien el funcionalismo y las teorías causales de la referencia conducen una y otra vez a consecuencias epistemológicas indeseables entre las cuales la principal es cómo explicar el origen del error en la representación articulada en términos brutaemente causales. McDowell sin embargo no especifica su crítica del naturalismo tal como lo hace Putnam ya que lo acota a una estrategia muy general. Su argumento apunta a una premisa que cualquier variante NN compartiría y que está bien sintetizado por Putnam en la afirmación de que “lo que reúne a todos los ‘naturalistas crudos’ es la creencia de que una descripción completa del mundo puede darse en el lenguaje de las ciencias naturales”.

Siguiendo esta descripción general de McDowell el NN puede resumirse en estas cuatro características esenciales:

#### TESIS PRINCIPALES DEL NN

I) Rechaza la dicotomía supuesta por Sellars entre ELR y ELN.

II) Deja sin cuestionar la asociación de la ‘naturaleza’ con “el reino de la ley o el espacio de comprensión propio de las ciencias naturales”. Para el NN las capacidades racionales pueden explicarse en términos naturales en el sentido de descripciones empíricas. Por ejemplo: es posible reducir las conductas intencionales a mecanismos funcionales-computacionales que procesan información. Es posible, asimismo, leer esos mecanismos en clave darwinista y postular que son un producto de la historia evolutiva de nuestra mente (y es posible claramente adherir a la primera tesis sin adherir a esta segunda).

III) Puede considerar o no que el lenguaje intencional es irreducible sin tomar en cuenta el contexto en el que se pronuncie.<sup>57</sup> Ahora bien de manera invariable el NN cree que el lenguaje intencional es reducible a términos naturales a los fines de una teoría que explique el carácter de los conceptos.

IV) El NN podría renunciar del todo a la distinción entre el lenguaje intencional o aspectos intencionales de la vida mental y aspectos naturalistas. En otras palabras, el NN se ajusta al eliminativismo de los Churchland, (Churchland, 1992).

---

<sup>57</sup> McDowell no cree que todo NN sea reduccionista. Este punto (III) no obstante intenta resumir un modo de entender esta negativa. El filósofo expresa su reserva así: “En una versión de esta aproximación, la idea es que la estructura del [ELR] puede reducirse a algo más que ya es natural de modo no problemático en la concepción moderna. En otra versión, uno podría apuntar a revelar que los conceptos mismos que funcionan en el espacio de las razones sirven directamente, a fin de cuentas, para ubicar cosas en el reino de la ley. Los detalles no interesan” (McDowell, 2009: 261). Sobre los problemas en torno del reduccionismo naturalista –en términos de Putnam “la reducción de predicados mentales a predicados de las ciencias físicas”- (ver Putnam, 1997: 162-176).

Aún sin poner la lupa en este enfoque general es evidente que el NN se sustrae de las dificultades o ansiedades señaladas por McDowell que acosan a la reflexión sobre el conocimiento y sobre nuestras capacidades cognitivas en general. El rasgo más sobresaliente del NN es que, si está en lo cierto, la filosofía debe consagrarse a arribar a una descripción empírica de nuestra vida cognitiva. Respecto de la relevancia epistemológica del contenido perceptivo, el NN nunca renuncia a considerar la justificación en términos naturalistas pese a las dificultades que, a simple vista, se suscitan para ajustar el concepto de justificación a un marco que no sea lógico.<sup>58</sup>

De todas maneras su gran ventaja es que puede presentar la relación entre la mente y el mundo de una manera no problemática dado que tanto el mundo natural como la mente pertenecen al mismo espacio lógico, a saber, ELN.

Tomando en cuenta la coherencia del NN, si McDowell, tal como lo hace, ofrece otra variante para escapar al Mito de lo Dado y al coherentismo no solamente debe abogar a favor de esa opción sino que debe argumentar por qué esa opción es más conveniente que el NN. Como mínimo debe explicar por qué el NN no es una posición sustentable. La clave de su respuesta está en la legitimidad de reducir procesos intencionales a procesos bruta mente causales. Más adelante veremos los problemas de la reductibilidad de lo normativo que constituye una buena razón para optar por la variante de McDowell antes que persistir aferrado al NN. De acuerdo a nuestro punto de vista hay una irreductibilidad de lo normativo por principio en contra de cualquier variante que intente incluir nuestras capacidades conceptuales en el ELN (cf. capítulo final)

### **El naturalismo de segunda naturaleza (N2N)**

La opción al NN que obviamente también escapa a las objeciones hacia el Mito de lo Dado y del coherentismo es el N2N. Lo hace incluso eludiendo una tercera objeción que

---

<sup>58</sup> Susan Haack cree posible una explicación no lógica o no del todo lógica del concepto de justificación al juzgar que dicha noción contiene "elementos causales y evaluativos" (Haack, 1993: 74). Creo que los elementos críticos hacia el naturalismo predominan en Haack en contraste con la apuesta a favor del naturalismo.

podría ubicarse a la par de estas dos, a saber: la objeción de “supernaturalismo”. El supernaturalismo aparece vagamente definido –aunque sí usado decenas de veces (v.g. McDowell 2000b)- en la obra de McDowell pero, atendiendo a su planteo, se podría definir como la tesis de que

#### TESIS DEL SUPERNATURALISMO

Nuestras capacidades racionales son irreducibles a cualquier idea de naturaleza que tenga relevancia epistemológica.

El enfoque que defiende McDowell es un N2N –en una acepción que asociada al modo en que Aristóteles considera la objetividad de las virtudes morales en *Ética Nicomáquea* en tanto demandas racionales que forman parte del mundo que se le abre a las personas instruidas moralmente. EL N2N cuenta con las siguientes características:

#### TESIS PRINCIPALES DEL N2N

- I) Mantiene la dicotomía entre espacios de inteligibilidad propuesta por Sellars
- II) No asocia la idea de ‘naturaleza’, o no la reduce más bien, a la idea de ‘reino de la ley’. Cree que es posible defender una idea de naturaleza que incluya nuestras ‘competencias conceptuales’ que son las que se ejercitan paradigmáticamente (aunque no sólo) en los juicios.
- III) Cree que las capacidades conceptuales son irreducibles a una descripción empírica.
- IV) Se ocupa de marcar las diferencias antes que continuidades entre animales lingüísticos y no lingüísticos.

Si las angustias filosóficas sobre la relación mente y mundo tienen que ver con no poder ajustar la mente con el resto del mundo natural el N2N resuelve el asunto a condición de

que se redefina la idea de naturaleza. A simple vista la estrategia de la posición de McDowell depende de dicha revisión fundamental.

El mundo que impacta pasivamente, esto es sin que nosotros podamos ejercer un control racional previo, sobre nuestra experiencia es un mundo conceptual. Veo objetos discretos y hechos en potencia a los que puedo adherir o no pero a los que percibo bajo el molde un tipo de conceptualización determinado.

### **La principal distinción de N2N: Actualización y ejercicio conceptual**

Según McDowell las capacidades conceptuales se realizan dos veces en la vida de los seres racionales o lingüísticos: la primera de ellas es mediante la instrucción o el ingreso a la comunidad (“actualización”). A través de la educación familiar desde nos enseñan los criterios claves para reconocer cosas como cosas y hechos como hechos. De esta manera a través del lenguaje adquirimos una “experiencia” del mundo. La condición por ende para la primera realización de nuestra experiencia es tener un lenguaje. La otra forma es el “ejercicio” judicativo. Por medio de la realización de juicios enriquecemos todavía más nuestra experiencia. Según como lo expone McDowell la primera realización (la actualización) que se lleva a cabo en la experiencia no difiere prácticamente de individuo en individuo. Las diferencias en el ejercicio conceptual se expresan, en cambio, en el segundo modo de ejercitación en los juicios.

Para McDowell ambas realizaciones describen un tipo de naturaleza al modo de una 2N adquirida en nuestros intercambios con la comunidad. El efecto de ingresar en una comunidad consiste en acceder a un mundo que una vez que se han actualizado nuestras capacidades conceptuales se presenta como un *mundo objetivo*, un mundo que vemos involuntariamente. Esta idea es quizá más fácil de explicar en el plano de la moral. No es casual que McDowell apele a la *Ética Nicomáquea* como modelo para especificar su naturalismo. De acuerdo a la ética aristotélica el hombre virtuoso reconoce la virtud como un tipo de demanda objetiva en acto. Lo que esté bien o mal hacer figura como un tipo de demanda a la que, de hacer caso omiso, se produce un problema de coordinación entre



nuestro deseo y la demanda pero nunca entre dos principios morales. En el mundo moral de Aristóteles la ética *está a la vista*. Ese rasgo objetivo es compartido por todas las éticas que dependen de virtudes y es esa intuición la que pretende rescatar McDowell y no sólo como un dato anecdótico. Es determinante en la obra del filósofo africano su ocupación por la ética. En “Virtue and Reason” (McDowell, 1979) explica con contundencia esta idea en torno de la objetividad de los valores morales.<sup>59</sup>

### **Tener el mundo a la vista: el caso de los valores morales**

Un ejemplo simple de este modo objetivo de entender los valores morales es mediante el ejemplo del abusador: supongamos que alguien en el colectivo toca voluntariamente el cuerpo de una mujer. La mujer reacciona y el individuo que la ha tocado recibe un repudio masivo por parte del resto. ¿Por qué *razón* se lo repudia? Una explicación posible es ésta: no se puede tocar o ‘manosear’ a una mujer en contra de su voluntad. Un escéptico podría preguntar ¿por qué no se puede? Y la respuesta seguiría funcionando al nivel de la simpleza. No se puede porque *es* así. Uno ciertamente puede creer que se puede pero si lo cree entonces es difícil que se integre al menos a esta comunidad porque en esta comunidad la idea de que no hay que manosear a las mujeres –se trata de una comunidad como la nuestra- se presenta como algo obvio e incuestionable. Fíjense que no estoy discutiendo todavía qué penas legales le cabe a un individuo que realice este tipo de actos. No es una cuestión en torno de la obligación legal sino de demanda moral.

### **La objeción de idealismo absoluto: ¿entonces no hay nada fuera de lo conceptual?**

¿Cómo funciona este N2N, sin embargo, a nivel epistémico? Se supone que el impacto del mundo sobre nuestra experiencia no es un impacto crudo. Ya la forma en que el mundo nos impacta es conceptual, lo cual conlleva, la idea de que el mundo es conceptual. Pero si el mundo es conceptual al igual que las capacidades que sirven para

---

<sup>59</sup> Cf. Nota 48.

juzgar sobre ese mundo para algunos se produce un conflicto epistemológico básico: dado que la conceptualización es un ejercicio de nuestra espontaneidad y dado que el impacto del mundo nunca depende de nuestra voluntad parece que de pertenecer el mundo y la mente al mismo orden se pierde una diferencia que hace posible la objetividad de nuestros juicios de experiencia. Esta objeción en filosofía se reconoce desde Hegel como la objeción de Idealismo absoluto.

Es la primera objeción a la que se enfrenta McDowell después de proponer su N2N y a la cual responde con su tesis del carácter ilimitado de lo conceptual (M&W: 24-43; cf. Willaschek, 2000). La queja que resume a quien lanza la objeción se resume en la frase *¿entonces no hay nada fuera del lenguaje?* Se supone que sin ese ‘afuera’ se pierde toda posibilidad de objetividad para nuestros juicios empíricos. Claro que el supuesto de la objeción no resulta una verdad de perogrullo en absoluto. Dicho supuesto sería: ‘toda objetividad es ajena al lenguaje y nunca puede resultar interna a las prácticas lingüísticas’. Cuestionamos abiertamente esta negativa en el capítulo final proponiendo como ejemplos de objetividad dentro de las prácticas a los juegos y deportes.

Desde el punto de vista de McDowell esta objeción se atenúa tomando en cuenta que hay dos tipos de ejercicio conceptual que corresponden a las dos actualizaciones mencionadas. Cómo me aparece el mundo no es cuestión de voluntad. Es interesante la objeción de (Willaschek, 2000) respecto de si es posible considerarnos responsables respecto de cómo conceptualizamos el mundo. Sin embargo, para esos casos la responsabilidad sólo surge como problema una vez que hemos modificado nuestro punto de vista. De todas formas siempre el impacto de la experiencia sobre nosotros *en algún sentido* es involuntario debido a que es pasivo.

Los juicios que realizo sobre el mundo son voluntarios y allí sí puede regir una mayor disparidad entre los individuos. Pero, desde el N2N, no hay problemas con la objetividad de los juicios empíricos dado que el mundo como tal es ajeno a nuestra voluntad y conserva la independencia necesaria para plantear que la relación entre la mente y el mundo sea normativa.

## A modo de conclusión

Hemos expuesto el EM en el marco del N2N de John McDowell. Cada tanto hemos presentado someramente algunas objeciones a los puntos de vista expuestos con una pretensión exegética ya que el objetivo primordial era ofrecer en detalle el punto de vista del EM. Como resultado de esta reconstrucción arribamos a que,

- el EM es una posición que pretende explicar el problema de vincular la mente con el mundo evitando tres escollos: (I) identificar lo Dado con algo no-conceptual (Mito de lo Dado). (II) Renunciar a la relevancia epistemológica de la experiencia (coherentismo epistemológico). (III) Reducir el ámbito de lo conceptual al ELN, lo que equivale a dar una descripción NN del conocimiento (NN).
- El N2N como solución a la ‘problemática mente y mundo’ ofrece una distinción entre ‘actualización’ y ‘ejercicio’ de conceptos que permite otorgarle a la percepción una *función conceptual distintiva* a comparación de los juicios.
- El EM se compromete con el conceptualismo, es decir, con la idea de que la experiencia tiene un carácter conceptual. Sin embargo, afirma la experiencia como logro conceptual en función de otra tesis: la experiencia justifica los juicios empíricos (EMJustificatoria).
- Por último, a la luz de nuestra distinción tripartita de tesis dentro del EM, concluimos que el EM en la versión de McDowell se caracteriza por sostener la implicación del (Conceptualismo con la EMjustificatoria) CEJ (cf. capítulo 1).

## **Aclaración**

Por cierto no debemos confundir esta implicación con CEJclásica. La implicación entre EMjustificatoria y Conceptualismo es un modo de cumplir con la implicación CEJclásica. Pero uno podría cumplir CEJclásica sin asumir el conceptualismo. De hecho CEJclásica es la implicación que define a todo tentativa empirista entendida como la de atar la conformación del contenido empírico a las relaciones de justificación, es decir, partir de que el contenido de la experiencia ofrece razones para los juicios empíricos. Sin embargo, uno podría ofrecer razones sin que éstas sean conceptuales tal como sucede en las diferentes versiones del Mito de lo Dado.

## 4. CONCEPTOS Y REPRESENTACIÓN

*En este capítulo nos apropiamos de la idea, propuesta por el EM, de que el conceptualismo debe vencer ciertos obstáculos para resultar plausible. Sin embargo, discrepamos con su desarrollo: creemos que los escollos del Mito de lo Dado y el NN se resumen a uno solo. Por otra parte, sostenemos que el noconceptualismo, si bien no es identificable con una teoría de los sense-data, cae en el Mito de lo Dado al intentar explicar un concepto cognitivo como el de 'representación' mediante un concepto no cognitivo como el de 'información'. Como representante del noconceptualismo tomamos a Richard Heck (Heck, 2000) quien acusa al conceptualismo de sobreactuación. La crítica de esta objeción limita, en nuestro enfoque, el poder explicativo de la noción de CNC.*

### **El compromiso que conduce al NN a Evans y Davidson como un aliado**

McDowell coloca al EM como una postura para la cual es necesario desprenderse de ciertas ansiedades, ante todo epistemológicas que tienen origen en la modernidad cuando se consolida un tipo de comprensión en torno de la naturaleza que predispone directamente la problemática entre la mente y el mundo. Aunque anteriormente concluimos que hay tres grandes escollos para la afirmación de la posibilidad del EM y por tanto del conceptualismo, a saber, el Mito de lo Dado, el coherentismo y el NN, en rigor la discusión podría reducirse a dos términos al ser el Mito de lo Dado un medio para la naturalización de la percepción mediante el noconceptualismo. Más adelante explicaremos por qué el coherentismo, por su parte, no ofrece argumentos en contra del conceptualismo si es que éste se ha dissociado de EMjustificatoria. Pero en principio quedémonos con el primer punto.

Me gustaría profundizar en este cuadro de alternativas que ofrece McDowell en el marco de su N2N para situar dentro de él nuestra defensa del carácter conceptual de la experiencia pero, sobre todo, para especificar un poco más cuál es el gran escollo que el conceptualismo debe evitar para convertirse en una posición satisfactoria. Ese escollo tiene que ver con el Mito de lo Dado pero en un sentido que no se ajusta con las objeciones que

le caben a los empiristas clásicos o al empirismo lógico. Asimismo dicho obstáculo tiene relación con una estrategia conducente al naturalismoNN definida por su peculiar indiferencia hacia la objeción del Mito de lo Dado. Todo confluye por cierto en la idea de CNC.

Una complejidad interesante, precisamente, en el cuadro presentado por McDowell está representada en la posición de Evans (1982). Evans es un kantiano en el sentido de que su teoría sobre la percepción se compromete con la tesis kantiana según la cual el conocimiento es producto de la colaboración entre la sensibilidad y el entendimiento. Lo que sucede es que en su afán de explicar la diferencia entre animales lingüísticos y no lingüísticos, en lo que respecta a la experiencia perceptiva, concluye en la separación tajante entre sensibilidad y entendimiento. Así lo que diferenciaría, según Evans, nuestra percepción de la del resto de los animales es que nosotros le agregamos espontaneidad a ciertos inputs o ítems informacionales que nos ofrece una sensibilidad no tocada por conceptos.

Los estados informacionales que un sujeto adquiere a través de la percepción son no-conceptuales, o no conceptualizables. Los juicios basados en tales estados necesariamente involucran conceptualización: al pasar de una experiencia perceptiva a un juicio sobre el mundo (expresable usualmente de alguna forma verbal), uno estará ejerciendo habilidades conceptuales básicas. Pero esta formulación (en términos de pasar de una experiencia a un juicio) no debe permitir el oscurecimiento del cuadro general. Aunque los juicios del sujeto se basen en su experiencia (i.e. en su información disponible para él no conceptualizada) sus juicios no son acerca del estado informacional. El proceso de conceptualización o juicio conduce al sujeto de [su] estar en un tipo de estado informacional (con un contenido de cierto tipo, a saber, CNC) a [su] estar en otro tipo de estado cognitivo (con un contenido de un tipo diferente, a saber, contenido conceptual) (Evans, 1982: 227)

Nuestros juicios, por consiguiente, “se basan” en los estados informacionales, sin tomarlos por objeto, y por tanto dando lugar a otros estados a los que sí les cabe el título oficial de ‘experiencias’ los cuales cuenta con contenido cognitivo. Desde el enfoque de Evans la restricción de entendimiento hacia la sensibilidad es irrenunciable si es que pretendemos explicar satisfactoriamente la objetividad de nuestro conocimiento y por tanto

el contenido empírico en cuanto tal. Llegados a este punto Evans toma la actitud opuesta a la del coherentismo de Davidson.

Davidson parte, al igual que Evans, de separar tajantemente entre sensibilidad y entendimiento. Reconoce, en esa medida, que la experiencia no puede adquirir nunca relevancia epistemológica alguna. De esta manera lee bien el valor de las interfases bruta mente causales que por principio no pueden dar origen a una restricción racional pero son una condición necesaria para el conocimiento. Lo que McDowell reprocha en este punto es que renuncia a toda restricción racional sin percatarse de que dicha renuncia deja incomprensible la constitución del contenido empírico como un ‘contenido’. El contenido empírico que contribuye a las creencias no puede, desde su perspectiva, ser producto de una relación bruta mente causal. La restricción causal de la experiencia dice algo verdadero acerca del conocimiento pero deja un vacío inaceptable para dar cuenta de cómo se constituye el contenido empírico cuya función es la de establecer relaciones epistemológicas con los juicios.

Si hemos de librarnos de la amenaza de la vacuidad, -crítica McDowell- habremos de contemplar las intuiciones como algo que entabla relaciones racionales con aquello que deberíamos pensar, y no sólo como algo que entabla relaciones causales con lo que ya de hecho pensamos. De no ser así, perderíamos la idea misma de algo en lo que pensamos: los supuestos pensamientos serían algo que carece aún, en el sentido pertinente, de intuiciones y, por consiguiente, estarían vacíos. Davidson logra sentirse cómodo con su coherentismo (según el cual el pensamiento carece de restricción racional desde el exterior) *sólo porque no capta que la amenaza de la vacuidad es la que de verdad importa*. Pues Davidson cree que el único motivo de requerir una conexión racional entre las intuiciones y los pensamientos es el de cerciorarnos de que está justificado que adoptemos uno u otro pensamiento, como si pudiésemos dar por supuesto que todos ellos son realmente pensamientos, que poseen contenido. Mas, si no hemos permitido que las intuiciones entablen relaciones racionales con los pensamientos, lo que se pondrá con cuestión será precisamente si estos poseen contenido o no (énfasis nuestro) (M&W: 68)

Evans, contrariamente, jamás podría ser acusado de esta “amenaza de vacuidad” [*“the threat of emptiness”*] que se empareja con la idea de dejar sin explicación el contenido empírico. Sin embargo, no ve problemas en basar los juicios que se hallan conceptualmente articulados en inputs más básicos que tienen un CNC. Este último

compromiso lo conduce hasta una versión del Mito de lo Dado aún reconociendo tal como lo hace Davidson y el propio McDowell que nuestro vocabulario intencional sólo es comprensible dentro del ELR o comprensible, como Davidson lo dijo alguna vez, bajo “un ideal constitutivo de racionalidad” (Davidson, 1970: 117). Esta idea clave en Evans lo dejaría, según los criterios mcdowellianos, en un lugar diferente al del NN que intenta reducir el vocabulario de razones a un vocabulario propio del ELN. Evans, bajo la óptica mcdowelliana, sería un noconceptualista que no se compromete con el NN. Asimismo Davidson tampoco sería considerado, en la matriz mcdowelliana, como un NN. En esto último está en lo cierto. Respecto de Evans creemos que no.

Nuestra posición, en esta taxonomía de posicionamientos, diverge un poco en relación a Evans. Si el NN intenta domesticar las capacidades conceptuales dentro del ELN, toda lectura noconceptualista del contenido perceptivo podría incluirse dentro del NN. ¿Qué impedimentos nos detendrían en esta simplificación? La convicción de que su mirada sobre los conceptos claramente se corresponde, para el caso de Evans, con un abordaje no reduccionista. Lo que sucede es que el gran logro teórico de Evans es el del CNC y frente a la encrucijada entre elegir mantener el CNC en una plataforma naturalista y descartar el carácter irreducible de nuestros conceptos lo más lógico es optar por el CNC que podría funcionar coherentemente en una plataforma NNaturalista. Sin embargo, Evans reivindica una y otra vez que las habilidades conceptuales son irreducibles a procesos de un nivel descriptible en términos del NN.

Si bien la teoría de los conceptos de Evans tiene muchos puntos de acuerdo con cualquier variante de conceptualismo, sus contribuciones abonan el suelo fértil del NN. Por su parte, si bien Davidson tiene rasgos NNaturalistas no se expresan en su coherentismo epistemológico. A fin de cuentas, la dicotomía es entre un aliado –Davidson- frente a un oponente que es no tanto Evans cuanto el noconceptualismo.

En lo que sigue ofrecemos la principal objeción al noconceptualismo del contenido perceptivo.



## Richard Heck y la objeción de sobreactuación al conceptualismo

Richard Heck plantea una objeción importante en torno de la inclusión de Evans, tal como McDowell y nosotros entendemos, dentro de las posiciones pasibles de caer en el Mito de lo Dado. La objeción de Heck marca algo importante en relación al concepto de ‘representación’ que me parece clave para entender el atractivo del noconceptualismo y que constituye, a mi juicio, el escollo que expresa tanto el Mito de lo Dado como ciertas estrategia directamente relacionada al NN. De hecho creo que es un error, contra McDowell, pensar el Mito de lo Dado y el NN como dos obstáculos *diferentes* al conceptualismo. El argumento de Heck (2001) discurre como sigue.

El Mito de lo Dado está principalmente dirigido en contra de las teorías de los datos sensoriales. Ahora bien, la principal afirmación de dichas teorías es que “[...] la experiencia es puramente sensitiva, un acontecimiento meramente subjetivo, con una conexión causal con el mundo externo” (15). Otra forma de decir esto es que mi experiencia actual tiene “contenido sensitivo pero no representacional” (id). “[Tal contenido] tal cual como uno lo pondría en un curso de grado no es acerca de nada” (id). Pero si mi estado actual no tiene contenido representacional entonces “[...] puede establecer relaciones semánticas con una creencia tanto como puede [hacerlo] una roca” (16). Los empiristas lógicos, para enmendar esto, apelaron a la idea de que hay juicios básicos que toman por objeto dichas ocurrencias que a su vez son el objeto primordial e incorregible de nuestra percepción. Sin embargo, siendo así el caso el problema persiste: “parece imposible responder la pregunta acerca de cómo nuestras creencias acerca de meras ocurrencias subjetivas, aunque bien fundadas, puedan ofrecernos una razón para creer una cosa antes que otra sobre el mundo” (id).

Otra opción alternativa, según Heck, es renunciar a que los datos sensoriales establezcan relaciones lógicas, o como él dice semánticas, con la experiencia. De esta forma Heck incluye curiosamente al coherentismo dentro de las teorías de los sense-data (cf. p. 17). Dejemos esta inclusión de Davidson de lado y mantengamos el coherentismo en entredicho.

La moraleja a la que pretende conducirnos Heck es que el defecto de las teorías de los sense-data, bien denunciado por Sellars, es que un contenido sensitivo no puede dar lugar al establecimiento de relaciones racionales con los juicios. Sin embargo, Evans no puede ser acusado de este error. Aún más, agrega Heck, el propio Evans se cuida de tomar distancia de los teóricos de los sense-data. Y aún todavía más: el autor de *The varieties of reference* comparte la intuición conceptualista de que “la formación de creencias perceptivas es un proceso racional (y no sólo causal)” (id). Sólo que frente a esta intuición Evans y McDowell adoptan actitudes diferentes. Por una parte McDowell cae en una “sobreactuación” con su conceptualismo del contenido empírico.

[El conceptualismo] parece prometer una solución prolija a los problemas que acosan el punto de vista de los sense-datum<sup>60</sup>: si la experiencia nos presenta contenidos conceptuales, es relativamente fácil ver cómo nuestras percepciones podrían establecer relaciones semánticas con nuestras creencias; quizá no será mucho más difícil ver cómo ellas establecen relaciones racionales con nuestras creencias.

Aún a primera vista, sin embargo, esta respuesta se parece a una *sobreactuación* (énfasis nuestro) (Heck, 2000: 18)

La actitud de McDowell, desde esta interpretación, se parece a la de alguien que concluye que porque su novia no contesta los mensajes de whatsapp se encuentra con otro u otra. Quiero decir: una sobreactuación. La inferencia de que dado que un contenido sensitivo no puede dar lugar a relaciones racionales entonces un contenido conceptual sí podría hacerlo se saltea cuanto menos una opción intermedia según Heck. Esa opción intermedia es precisamente la que adoptaría Evans.

Las teorías de los sense-datum son vulnerables a las objeciones ensayadas antes porque niegan que la experiencia tenga contenido intencional o representacional: las objeciones explotan el hecho de que, desde esas perspectivas, las experiencias son acontecimientos meramente subjetivos sin ninguna pertinencia [*bearing*] en el mundo. *Prima facie*, entonces, parecería que uno pudiera evitar estas objeciones insistiendo en que la experiencia perceptiva tiene contenido representacional. Pero el CNC es contenido representacional, así está lejos de ser claro por qué debería ser obligatoria la afirmación adicional de que la experiencia tiene contenido conceptual (Heck, 2000:18)

---

<sup>60</sup> Sería sense-data para aludir a la variante plural de este sustantivo neutro.

Si uno adopta el noconceptualismo del contenido perceptivo entonces el conceptualismo aparece como innecesario o como una afirmación adicional no obligatoria. Una vez garantizada la representación en términos noconceptualistas, según Heck, podemos garantizar la intuición de que la percepción comparte relaciones racionales y no sólo bruta mente causales con las creencias empíricas.

Esta posición noconceptualista no debe confundirse con una versión “recargada” de las teorías de los datos sensoriales que Heck clasifica como “el punto de vista representacional de la experiencia”. Según este enfoque los objetos de nuestra percepción son estados con contenido representacional pero siguen siendo sucesos de un agente, de este modo, podría suceder que esos estados perceptivos no sean más que estimulaciones cerebrales que no se correspondan con un mundo externo (Heck sospecha que esta es la posición que McDowell atribuye a Evans de manera incorrecta). Por el contrario el noconceptualismo de Evans defiende, según Heck, que los estados perceptivos son representacionales pero con un contenido noconceptual. Aquí la distinción entre estado y contenido juega un papel clave: alguien con un estado representacional no conceptual puede experimentar representaciones careciendo de los conceptos para especificar su contenido.

Por otra parte, el contenido no-conceptual puede tener diferentes formatos pero, en principio, su explicación apela tal como Evans lo hace a la idea de “información”. A este respecto Heck aclara,

La noción de información es, en primera instancia, una noción causal, no una cognitiva: qué información conduce un estado dado, en general, será una función de sus ancestros causales y, presumiblemente, de hechos más generales acerca del organismo en el cual ocurre incluyendo hechos acerca de su diseño (o de su historia evolutiva). Qué información conduce un estado es, hablando crudamente, una cuestión de su lugar en un nexo causal, no de su lugar en algún orden racional: así parece probable que, si el contenido perceptivo ha de ser explicado en términos de información, en este sentido, vaya a ser noconceptual (Heck, 2000, 20)

El contenido noconceptual es representacional. Sin embargo, se explica en términos de información. El concepto de información, por otra parte, no es un concepto cognitivo sino (bruta mente) causal con lo que la información como tal no puede establecer relaciones

de justificación con otra cosa. Por lo que se sigue que el contenido perceptivo debe ser no-conceptual.

La solución a la intuición de que la experiencia establece relaciones semánticas con las creencias es que las experiencias perceptivas tienen contenido representacional. Esta idea es atinada y seguramente McDowell también la comparte. Pero hasta donde veo el pensamiento de que el concepto que explica el concepto de representación –a saber, información- no sea un concepto cognitivo debería hacer ruido en relación a que el concepto de representación sí lo sea. Esto no parece ser una tensión en el argumento de Heck. Aquí la argumentación parece tambalear un poco ya que no es que el contenido representacional sea noconceptual. La explicación debe ser en sentido contrario. ¡Heck debería explicar cómo un CNC da lugar a un contenido o estado representacional!

La diferencia que establece Heck entre los teóricos de los sense-data y Evans es remarcable. McDowell parece no tomarla en consideración. Pero esto no implica que se la haya pasado por alto. La otra hipótesis es que esa diferencia a los fines del conceptualismo no sea atendible. Uno podría, en cambio, preguntar qué hay de común entre la posición de Evans y la de los teóricos de los datos sensoriales. He aquí una respuesta: aún considerando Evans que el contenido noconceptual es representacional coloca como fundamento de los juicios algo que no posee contenido conceptual pretendiendo establecer relaciones racionales entre ese contenido y los juicios de experiencia. Y aquí la idea que tal vez McDowell no explicita lo suficiente es que un contenido representacional sólo es posible en base a conceptos. Con lo que la solución no consiste en sostener que el contenido perceptivo no es sólo representacional sino también conceptual. La idea es que el contenido es representacional *porque* es conceptual. Un concepto perteneciente al orden causal no puede fundamentar nunca uno perteneciente al orden cognitivo sino mediante un acto de fe. Heck parece estar de acuerdo con esto hasta llegar a la idea de contenido noconceptual. En ese punto que un concepto no cognitivo explique la relevancia epistemológica de la experiencia le tiene sin cuidado. Nunca explica qué quiere decir con que el concepto de información es cognitivo “en primera instancia”. ¿Hay una segunda instancia donde el concepto de información ya deja de ser bruta causal? ¿Cómo se explicaría esa transición?

Y aquí no cuestiono el rigor lógico de Heck. La idea misma de CNC nace como la alternativa de desprender la representación del contenido conceptual (lo cual podría considerarse un intento de separar tajantemente entre la experiencia de los juicios). Comprendo la alternativa tanto como entiendo –en el célebre ejemplo de descripción definida de Bertrand Russell- que ‘el cuadrado redondo’ pueda funcionar como sujeto de una oración. Lo que no me parece plausible es que un contenido representacional no dependa de conceptos por su carácter constitutivamente normativo. Asimismo no comprendo que se reconozca que el concepto de contenido noconceptual se explique en términos informacionales, que se acepte que tal concepto de información sea no cognitivo, y que no obstante se concluya que la relación epistemológica esté garantizada. El carácter no cognitivo del concepto de información debe significar un problema para el establecimiento de relaciones racionales entre percepción y creencia. Asimismo la premisa que alude al conceptualismo resulta obligatoria porque es sólo en el marco del ELR que se da la representación. Fuera de ese marco se dan otro tipo de relaciones incluso es correcto decir que los animales no lingüísticos *en un sentido* se representan el entorno. El director de esta tesis expresa con claridad esta idea al decir que,

Si bien los seres humanos compartimos la capacidad para representar ciertas características de nuestro medio ambiente con otras especies vivientes, sólo nosotros hablamos y pensamos *acerca de* ese ambiente al que llamamos ‘mundo’. En este sentido estricto, sólo nosotros representamos el mundo en el lenguaje y el pensamiento.<sup>61</sup> (Agüero, 2001:14)

Para cerrar: si el Mito de lo Dado es la extensión del ámbito de la justificación más allá del ámbito de lo conceptual toda tentativa noconceptualista por principio cae en el mito sellarsiano.

---

<sup>61</sup> Pese a su resistencia a ser citado aquí vaya esta mención como reconocimiento intelectual a una porción considerable de las ideas de esta tesis a Gustavo Agüero.

## Noconceptualismo como la puerta de ingreso al NN

Estas tensiones constitutivas de la noción de CNC sólo son comprensibles si se asocia el noconceptualismo con una estrategia de naturalización de la intencionalidad. En esto hacemos manifiesta una leve discrepancia en el cuadro ofrecido por McDowell. No es que el noconceptualismo de Evans sea diferente del NN. Aún cuando Evans crea que la racionalidad es irreducible a un registro comprensible en el ELN, la NNaturalización de la percepción es el primer paso a la naturalización de la intencionalidad. Es cierto: Evans no es un naturalista ‘revolucionario’ quien según el criterio proporcionado por Haack adscribe a

[...] la tesis de que los problemas tradicionales [o bien algunos o bien todos] de la epistemología son ilegítimos o están concebidos erróneamente, y deberían abandonarse, para sustituirse por cuestiones científico naturales sobre la cognición humana (Haack 1993: 165)

Conforme a este criterio se hallan Jerry Fodor o los eliminativistas Churchland –si bien entre uno y otros hallamos diferencias en cuanto al valor epistemológico del lenguaje corriente. Pero tampoco Evans puede ser juzgado como alguien que rechace de plano el proyecto de naturalización. Claro que el juego de naturalizar aspectos del pensamiento es un juego extremo. En el fondo ser NNaturalista al igual que ser no NNaturalista no es una cuestión de grados. Ser NNaturalista a nivel del contenido perceptivo impide ser no-reduccionista a nivel de las creencias o las acciones racionales. Es cierto que ser NNaturalista no involucra ser eliminativista, por ejemplo. Uno podría darle valor práctico a nuestro vocabulario intencional aún cuando crea que las ciencias naturales sólo pueden dar una descripción rigurosa de la intencionalidad. Pero en cualquier caso nunca se sale del campo NNaturalista una vez que hemos ingresado en él. Y entiendo que la postulación del CNC es la puerta de ingreso a la NNaturalización del pensamiento.

Tomando en cuenta esta cuestión, en base a este criterio, me permito llamar incoherentes posiciones como la de Evans –si bien Evans contiene una serie de tensiones que en nuestra reconstrucción quizá se pierde- o la de Heck mucho más claramente: ambas aceptan que entre percepción y juicios se dan relaciones racionales pero reducen la percepción a un CNC. Sé que la idea de contenido noconceptual es una noción que se

presenta como cognitiva. Sin embargo, si el concepto que explica el CNC –el de información- es no cognitivo no hay con qué darle: ¡el contenido noconceptual es un concepto no cognitivo!

Atribuir carácter representacional a un CNC es en cierta medida forzar la lógica de los conceptos. Pero creo que esta asociación no es todavía tan oscura como aquella que se da entre CNC y ‘corrección’. Christopher Peacocke es conceptualmente promiscuo a este respecto. Vale repetir su cita en este nuevo contexto.

El CNC de la percepción significa una especie de contenido representacional. Su contenido se evalúa como correcto o incorrecto. Así no nos ocupamos aquí de si hay propiedades no representacionales concientes de las percepciones, que a veces son denominadas propiedades de las sensaciones (Peacocke, 2001: 2)

El contenido representacional se define en función de la corrección. Pero si el concepto de representación se reduce al de información aquí la posibilidad de explicar la corrección es el mejor argumento en contra de asociar la representación a estados informacionales. La corrección es un tipo de criterio que sólo es posible en un contexto normativo. Lo que sí es posible en un contexto no normativo tal como lo es un contexto constituido por estados informacionales es el establecimiento de regularidades. Uno podría defender que las regularidades explican la corrección pero es preciso un argumento extra para conservar la coherencia. Y aquí el silencio dentro del noconceptualismo peca en contra de la claridad (cf. Capítulo primero).

### **A modo de conclusión**

Volviendo a la definición de la idea de representación en términos noconceptuales vale reconsiderar si la inferencia McDowelliana consiste en una “sobreactuación” tal como lo propone la objeción del excelente artículo de Heck. Los teóricos de los sense-data apelaban a un contenido sensitivo que no podía establecer, por principio, relaciones lógicas con nuestras creencias empíricas. Como solución a este problema se juzga que el contenido perceptivo tiene carácter representacional pero si hemos de descartar la objeción de que un

contenido no cognitivo de lugar a relaciones lógicas no puede pensarse que la atribución de contenido conceptual a la experiencia sea una premisa innecesaria. La única manera de garantizar el carácter representacional de la experiencia es mediante el conceptualismo y más específicamente la asociación de la representación con un contenido proposicional que permita representarnos, efectivamente, que ‘hay cosas que son así y asá’, es decir situaciones o hechos. El noconceptualismo sigue presa de la división tajante entre sensibilidad y entendimiento que McDowell trata, en abierto espíritu pragmatista, de borrar. Sólo la percepción imbuida de conceptos garantiza como mínimo la representación y idealmente, en el proyecto conceptualista, la única variante concebible de determinación epistemológica de la experiencia a los juicios. Con esto no se descarta el valor explicativo de la idea de CNC –para referir a ciertos procesos subpersonales por ejemplo totalmente ajenos a la conciencia epistemológica- sino que se la sustrae de la explicación del carácter representacional de la experiencia.



## **PARTE 3**

### **EL CONCEPTUALISMO MÁS ALLÁ DE McDOWELL:**

#### **LAS IDEAS DE NATURALEZA, COHERENTISMO Y HABILITACIÓN**

## 5. NATURALEZA Y SEGUNDA NATURALEZA

*El objetivo de este capítulo es discutir el concepto de segunda naturaleza y su vínculo con el conceptualismo. De acuerdo a McDowell la asociación de 'Naturaleza' con 'el espacio de inteligibilidad de las ciencias naturales' impide la afirmación del conceptualismo del contenido perceptivo ya que percibir es un hecho natural compartido con los seres no lingüísticos. En este capítulo defendemos que si bien esa asociación totalizadora es discutible no implica un problema para el conceptualismo. Asimismo sostenemos que es lógicamente imposible hallar un criterio que articule a la distinción mcdowelliana entre primera y segunda naturaleza como formando parte de una distinción dentro de la 'Naturaleza' (en parte el propio McDowell se percata de esto) y, por último, sostenemos que el concepto de segunda naturaleza tiene una potencia excepcional para analizar la cultura. No obstante, esta argumentación crítica nada nos impide reconocer que los seres conceptuales compartimos con el resto de los animales el hecho de percibir pero no así el modo.*

### **La preponderancia del NN**

Hasta aquí nuestro recorrido crítico a la búsqueda de una defensa del conceptualismo ha cuestionado el noconceptualismo en su intento de dar cuenta del carácter representacional de la experiencia. Sin embargo no ha pasado de la exegesis en lo que refiere a McDowell. Concentremosnos entonces en las posibilidades de elaborar una variante de conceptualismo.

Lo que tenemos hasta el momento son requisitos que una posición en torno del contenido perceptivo debe cumplir al modo de dos intuiciones en disputa. Por otra parte, tenemos un marco general que es el EM de McDowell al cual le hemos dado el siguiente uso: proveer un menú de opciones disponibles que no resultan satisfactorias y las razones para el rechazo de tales posicionamientos al modo de ciertos escollos u obstáculos que es necesario superar. Este cuadro nos ha permitido precisar por qué separamos EMjustificatoria del conceptualismo como tal. Asimismo hemos insistido en que es importante el tratamiento del conceptualismo –la tesis de que la percepción es un logro conceptual- sin el condicionamiento de EMjustificatoria.

En nuestra reconstrucción del EM expusimos que de acuerdo a McDowell hay tres escollos que el conceptualismo debe sortear: por un lado, el rechazo coherentista de la relevancia epistemológica de la experiencia, por otra parte, una recaída en el Mito de lo Dado mediante la apelación al noconceptualismo y por último la reducción del vocabulario intencional a un registro de carácter no cognitivo y bruta causal, domesticando las capacidades conceptuales e integrándolas en la naturaleza entendida como espacio de inteligibilidad propio de las ciencias naturales. A esta última estrategia McDowell la caracteriza como ‘naturalismo crudo’ y nosotros como NN.

En el capítulo precedente reducimos los obstáculos para ofrecer el conceptualismo de la experiencia al NN (incluyendo al noconceptualismo como una variante del NN). Tal como situamos a Evans en ese mapa de alternativas planteamos una discrepancia con McDowell: para McDowell el noconceptualismo de Evans no tiene relación con la estrategia naturalista NN. Para nosotros sí.

Ni a Evans ni a Davidson –dice McDowell– los tienta lo que he denominado ‘naturalismo crudo’: un modo de pensar que acabaría con el ruido que he provocado en torno a la idea de espontaneidad. En efecto, ambos sostienen que no podemos entender la idea de espontaneidad naturalmente, si ‘naturalmente’ se emplea de acuerdo a la concepción que estado describiendo [i. e. como espacio de inteligibilidad de las ciencias naturales] (M&W: 72/3)

Por nuestra parte, en abierta discrepancia con este criterio, sostenemos que todo intento de asociar el contenido perceptivo a un CNC es el puntapié inicial hacia una naturalización de nuestro pensamiento. Tomando en cuenta el tratamiento de Richard Heck del CNC en general y de la posición de Evans en particular, señalamos que la separación entre contenido representacional y contenido conceptual es una separación que va en la línea del NN. Argumentamos que todo contenido representacional que tenga relevancia epistémica depende de conceptos y que si el concepto de ‘información’ es todo lo que el noconceptualismo ofrece para definir el contenido noconceptual no hay razones para dejar de pensar que el CNC sea una noción comprensible en una esfera nocognitiva ni que por tanto carezca de cualquier relevancia epistemológica.

Esta convicción de que el noconceptualismo es la puerta de ingreso del NN es otro modo de decir, con McDowell, que renunciar a la idea de que la experiencia funciona como

tribunal de nuestro pensamiento tiene consecuencias para la propia epistemología en su conjunto. Rorty parece, asimismo, compartir este modo de simplificar las críticas de McDowell como un intento de evitar la naturalización de la intencionalidad a través del conceptualismo.

Se puede reformular esta interpretación de ‘experiencia’ como la afirmación de que el único ‘enfrentamiento’ de los seres humanos con el mundo es igual al que también tienen los ordenadores. Los ordenadores están programados para responder a determinadas transacciones causales con los dispositivos de *input* colocándose en determinados estados de programa. Los humanos nos programamos a nosotros mismos para responder a transacciones causales entre los centros del encéfalo superior y los órganos sensoriales con disposiciones para hacer aserciones. No hay ninguna diferencia epistemológicamente interesante entre un estado de programa de una máquina y nuestras disposiciones, y ambos pueden ser llamados con igual derecho ‘creencias’ o ‘juicios’. No hay ni más ni menos intencionalidad, dirección hacia el mundo o racionalidad en un caso que en el otro. Podemos describir tanto a las máquinas como a nosotros mismos en términos normativos, de programación, o en términos no normativos, de *hardware*. Ni en un caso ni en otro se plantea ningún problema en relación a la interfaz entre *software* y *hardware*, entre lo intencional y lo no intencional, entre el espacio de las razones y el espacio de las leyes. [Rorty, 1998/ 2000: 187-188]

De todas formas esto no borra aspectos notables que matizan la postura de Evans y que incluso llevan a incluirlo a las filas del kantismo con su compromiso, por ejemplo, de que las habilidades conceptuales son patrimonio de los seres racionales o con su compromiso de que lo que propiamente llamamos “experiencia” sí o sí debe tener el condicionamiento de habilidades conceptuales. Nuestro punto es que la naturalización de la percepción –como sucede con Evans mediante la inclusión del CNC– predispone a una plataforma favorable al NN. Una vez que uno naturaliza la experiencia es como si desactivara la granada del NN que explotará para espacirse en todas las esferas de nuestra intencionalidad.

En resumen, como resultado de nuestro desarrollo hasta el momento hemos delimitado no el genuino sube y baja sino el marco general que impide afirmar la idea de que la experiencia sea un logro conceptual (conceptualismo): la dificultad está dada por el noconceptualismo que es una pieza funcional al NN puesto que la estrategia del

noconceptualismo comprometida con la relevancia epistemológica de ese contenido parece encerrado en el laberinto del Mito de lo Dado. Un CNC aún cuando se afirme que posea carácter representacional por principio no establece relaciones racionales con nuestros juicios empíricos. En virtud, de que la única coherencia que le resta al noconceptualismo, si pretende decir algo acerca del pensamiento empírico, es aceptar la naturalización – en la acepción de NN- del pensamiento, nuestro punto de vista lo incluye como una variante preferencial de NN. Estimamos que el descrédito que McDowell a veces parece mostrar en contra del NN le impide la inclusión de Evans en él,<sup>62</sup> habida cuenta, desde ya, del profundo respeto intelectual que siente por su mentor y de lo influyente que resulta en su abordaje. Nuestro aporte a esto último, en relación al NN, es que la puerta de ingreso al NN es la interpretación naturalizada del contenido empírico junto con la convicción de que nuestros juicios empíricos se basan racionalmente en ese contenido y el noconceptualismo parece suscribir esta idea.

### **El concepto de NNaturaleza como impedimento al conceptualismo**

Pero hay un argumento adicional de McDowell aparte de la tesis de que el conceptualismo es una alternativa superadora de los enfoques tanto de Evans como de Davidson y eventualmente de otras formas de NN explícitamente reduccionistas como el eliminativismo o no tan explícitas como el funcionalismo computacional. En realidad, la línea argumentativa fundamental de M&W es aquella que señala que lo que impide una versión coherente de conceptualismo –y una visión coherente asimismo de la acción racional- es la asociación totalizadora entre el concepto de naturaleza y aquello que cae bajo el reino de la ley o mejor dicho del espacio de inteligibilidad de la ciencia natural.

---

<sup>62</sup> “Mi etiqueta de ‘naturalismo crudo’ encaja mejor con un naturalismo irreflexivo: no un rechazo fundamentando de una posición filosófica aprovechable, sino con un modo de pensar que explícitamente no aprecia aquello que amenaza llevar a cabo. Quizá la gente que piensa de este modo deba se felicitada por su inmunidad pero esto no debería confundirse con un logro intelectual” (M&W: 88-89 n1). Creemos que estas líneas picantes se corresponden más a ciertos divulgadores de formas NNaturalistas extremas que a filósofos radicales pero que ofrecen razones como Fodor. En nuestro país yo diría lo mismo de los divulgadores de neurociencias actuales que sostienen cosas como ‘la corrupción está en el cerebro’ o que ‘hay un cerebro típicamente argentino’.

Ahora bien, si concebimos la naturaleza como el reino de la ley (y así hacemos uso de su modo de inteligibilidad propia para acotarla con respecto a la inteligibilidad propia de los miembros del ELR), entonces colocamos en peligro la idea misma de que la espontaneidad pudiese caracterizar las labores de nuestra sensibilidad como tal (...)) Pero la sensibilidad tal y como ya he afirmado, es parte de nuestra naturaleza parte de lo que compartimos con los meros animales. Si ello significa que las operaciones de tal sensibilidad son lo que son gracias a su ubicación en el reino de la ley, puede entonces parecer incoherente el suponer que los conceptos pudiesen configurarlas. Ello implicaría que esas operaciones asimismo son lo que son gracias a su ubicación en el espacio lógico contrario. (M&W, 71)

En este punto cabe mencionar una aclaración exegética importante que McDowell realiza en torno del concepto de naturaleza que define al NN: el reino de la naturaleza no necesariamente debe identificarse, como planteó Rorty interpretando aquello que se opone al ELR sellarsiano, con el “reino de las causas”. Siguiendo al viejo Russell en “On the notion of cause” (1912) McDowell sugiere en M&W que la idea de ‘causa’ debe reemplazarse en el rol de principio organizacional básico para el mundo descrito por la ciencia natural a “procesos gobernados por leyes” (cit. en M&W:70, n2). Una versión todavía menos objetable sería procesos goernados por regularidades quizá.

Sea como fuere, dicha noción de naturaleza se confronta en efecto con el reino de la espontaneidad o ELR, con la ventaja de no reducir la discusión sobre variantes de naturalismo a la oposición entre el mundo de las razones y el mundo de las causas. Para McDowell es fundamental reflejar el hecho de que ordinariamente empleamos el concepto de ‘causa’ como razón de acciones por ejemplo o en respaldo de un juicio perceptivo. Por lo que asociar el reino de lo natural con el reino de las causas limitaría este uso ordinario. En lo que a mí respecta la aclaración no aporta demasiado. En todo caso uno podría sostener que hay un uso ordinario y otro uso científico del término ‘causa’.<sup>63</sup>

Pero dicha concepción de la naturaleza es, por un lado, la gran herencia intelectual de la modernidad cuando se consolida ese modo de inteligibilidad en el marco de, a la

---

<sup>63</sup>McDowell mismo, tal como hemos dicho, refleja este hecho introduciendo un adverbio de modo y acotando el uso científico a objetos naturales como “brutamente causal”. Asimismo mediante esta diferenciación pretende hacer justicia a la tesis davidsoniana de que las razones también son causas para la acción. Sin embargo, esta tesis tiene sus dificultades y no hay pleno acuerdo respecto de su sostenimiento.

sazón, la ciencia natural incipiente. Sin embargo, también su empleo totalizador la convierte en la reina de todos los males epistemológicos y metafísicos y principalmente en la principal artífice del reduccionismo del NN que intenta domesticar las capacidades conceptuales e incluirlas en el ELN bajo el argumento de que si las capacidades conceptuales no se explican naturalmente entonces debemos concluir que hay graves dificultades para explicar el vínculo entre la percepción y los juicios. Una síntesis de esta última motivación está expresada en la siguiente frase de Fodor en su recensión de M&W: “Cualquier cosa que pase, incluido nuestro ser racional, es la conformidad de las cosas naturales a leyes naturales” (Fodor, 1995: 10).

Esta concepción unívoca de la naturaleza que expresa el NN es profundamente nociva. Según McDowell el supuesto compartido por Evans y Davidson cobra fuerza porque ambos dan por descontado que no hay otra forma de pensar la naturaleza que ésta. Y el conceptualismo es el gran rehén de este prejuicio. La pregunta clave aquí es ¿cómo afirmar que la experiencia es un logro conceptual si nuestro modo de percibir es en alguna medida un hecho natural? Encerrados en la asociación totalizadora entre ‘naturaleza’ y ‘reino de la ley’ o ‘espacio de comprensión de las ciencias naturales’<sup>64</sup> parecemos destinados a excluir el conceptualismo de las opciones disponibles.

Debido a que la defensa de la 2N forma parte de la línea central de argumentación de M&W nos toca ponderar tanto la defensa de este abordaje como la crítica del NN. De por sí es un hecho notable que en su crítica del naturalismo McDowell de origen a otra variante que sería el antídoto de todos los males referidos. Nuestra pregunta es: ¿provoca una diferencia la defensa del N2N en lo que respecta al conceptualismo? Nuestra respuesta es negativa. En lo que sigue van las razones.

---

<sup>64</sup>A partir de (McDowell, 1999) McDowell adopta esta definición para el el espacio que se opone al ELR.

## Nuestra percepción es natural

Según McDowell hay cierto prejuicio que impide considerar a la sensibilidad como determinada por la espontaneidad del pensamiento. Dicho prejuicio podría disolverse al punto de ofrecer una variante superadora de naturalismo. Es como si dijera ‘si logramos despojarnos de la asociación de naturaleza con fenómenos comprendidos por la ciencia natural sería posible dar por sentado la idea de que la percepción es un logro tanto conceptual como natural’.

Para despejar un poco el terreno el filósofo de Pittsburgh parte de algo incuestionable. Al igual que el resto de los animales nosotros percibimos. Esto no hay nadie que pueda discutirlo. Recordemos que es posible atribuir un tipo de representación primitiva a los animales no lingüísticos. Brandom refleja bien este hecho al decir: “Descrito en el lenguaje de la fisiología, nuestro sentir puede resultar virtualmente indiscernible del de las criaturas sin discurso” (Brandom 1994: 276). Sin embargo, algo diferente se pone de relieve al marcar una continuidad entre nuestra percepción y la del resto de los animales. Compartimos *el hecho* de percibir pero no compartimos *el modo* de percibir. De modo que el enunciado atribuible a McDowell de que compartimos con los animales no lingüísticos la naturalidad de nuestra percepción es cuanto menos ambiguo: es obviamente verdadero si no hay ninguna relevancia racional en juego pero si, por ejemplo, hablamos de la percepción como resultado de la adquisición de conceptos no hay nada que compartamos con el resto de los animales.

Tratemos de reconstruir mejor la argumentación que conduce a la conclusión de que es cierto concepto de naturaleza el que impide la afirmación del conceptualismo. Dejemos que en ella aparezca fielmente la voz de McDowell.

El concepto de naturaleza para el NN atraviesa toda nuestra vida intencional pero hay un tópico donde cobra particular relevancia a saber: la comparación con los animales no lingüísticos. Un abordaje habitual, condicionado por este concepto reduccionista de la naturaleza que, recordemos, fue forjado durante la modernidad, conduce a la imposibilidad de que la sensibilidad esté empadada de competencias conceptuales.



Un modo correcto, independizado de cualquier teoría, de establecer esta comparación entre animales lingüísticos y no lingüísticos sería así:

Los animales brutos son seres naturales, y nada más. Su ser está enteramente comprendido dentro de la naturaleza. En particular, las interacciones sensoriales con su ambiente son procesos naturales. Ahora bien, nosotros somos como los animales brutos en la medida en que nosotros también somos perceptivamente sensibles a nuestro ambiente. La capacidad de sentir es una característica de su vida animal, y debería, pues, ser también algo animal en nuestro caso (M&W: 70)

Previamente a esta cita McDowell ha aclarado que ‘sentir’ puede significar dos cosas diferentes. Es decir que hay dos acepciones para ‘sensibilidad’. Una correspondiente a los seres racionales para quienes la sensibilidad está empapada de espontaneidad. Otra para los seres no lingüísticos para los cuales su sensibilidad al entorno es independiente de capacidades conceptuales (cf. M&W: 69). Más adelante dirá que esta es la diferencia entre “vivir meramente en un entorno” [*living merely in an environment*] de “imperativos y demandas” que los animales no lingüísticos no “conciben” como tales y “vivir en un mundo” [*living in the world*] que precisa de una “subjektividad constituida” [M&W: 116] que atiende a esas demandas conscientemente como “normas” o “razones”. Sin embargo, pese a esta considerable diferencia tanto en uno como en otro caso la capacidad de sentir debe juzgarse natural a riesgo de recaer en dilemas como los ofrecidos por el Mito de lo Dado. De allí que agregue:

La capacidad de sentir de los animales brutos es una de las formas en las cuales su ser animales, su ser puramente animales, se realiza. Y así, nuestra capacidad de sentir, como aspecto que es de nuestra vida animal, debería igualmente ser uno de los modos en que nuestro ser racional se realiza (incluso en el caso de que no queramos creer que ser sea meramente natural, lo cierto es que, sin duda, al menos es en parte natural) (M&W: 70).

Recordemos que, de acuerdo a McDowell, la concepción de naturaleza que tenemos casi como cosa de sentido común nos dice que lo natural es aquello que se opone al tipo de comprensión donde operan las competencias conceptuales o los significados (entendiendo significados como aquello que posibilita la comprensión y que uno podría asociar

perfectamente con prácticas sociales).<sup>65</sup> Lo natural, en este sentido, sería aquello que se opone al ELR. Con lo que nuestra acepción de naturaleza nos impide justificar nuestra división entre dos modos de sensibilidad y brindar un cuadro teórico a este modo correcto de caracterizar la naturalidad de la percepción. Pero de acuerdo a la idea de naturaleza del NN la sensibilidad no podría nunca hallarse empapada de conceptos. Con lo que dicha distinción quedaría, por ende, como una pretensión racionalista sin demasiado sustento o confundida con el beneplácito hacia la idea de que el pensamiento es un curioso fenómeno supranatural que no llevaría demasiada diferencia con los fenómenos paranormales o las entidades que postula cualquier religión.

Para evitar estas consecuencias aparentemente la única alternativa para dar cuenta de este hecho obvio compartido entre nosotros y el resto de los animales sería la ofrecida por el NN.<sup>66</sup> Un ejemplo contundente sería Jerry Fodor o más recientemente los teóricos de la “impenetrabilidad cognitiva” de la percepción con Raftopoulos a la cabeza (cf. Raftopoulos, 2009, 2014). Sin embargo, hay una variante para modificar las cosas y poder afirmar la naturalidad de nuestras competencias conceptuales. Así surge el N2N.

### **La apelación errónea al concepto de 2N**

Se trata de repensar la noción de naturaleza con vistas a incluir a la espontaneidad dentro de ella y así afirmar el conceptualismo sin renunciar a la intuición de que nuestra percepción, como ocurre con el resto de los animales, es un fenómeno natural. Para esto se precisa desarticular la asociación entre ‘naturaleza’ y ‘reino de inteligibilidad de las ciencias naturales’ al menos en términos absolutos. En todo caso, podemos acotar esa asociación a una “primera naturaleza” (M&W: 109) que contemplaría a los animales no lingüísticos y ciertos aspectos de nuestra vida regidos por demandas e “imperativos biológicos” (M&W: 115). Eso por una parte.

---

<sup>65</sup> Desarrollamos la noción de prácticas sociales en el capítulo final.

<sup>66</sup>Recordemos esto: en M&W la acusación de incoherencia cabe para el noconceptualismo y para el coherentismo. El NN como tal no es incoherente sino que parte de una premisa falsa referida a que lo natural se reduce a aquello que cae bajo el espacio de explicación de las ciencias naturales.

Pero repensar la idea de naturaleza de esta forma exige ciertamente un doble movimiento: considerar que nuestras concreciones frente al mundo son naturales (que no son, en tal medida, sobrenaturales) y a su vez que esa naturalidad de tales concreciones son irreducibles a una plataforma correspondiente a esa primera naturaleza. De acuerdo a McDowell la apelación a la noción de 2N puede satisfacer ambas demandas.

Una manera sencilla de aproximarnos al concepto de es ver en qué consiste la adquisición de esta 2N. Según McDowell uno se abre a la segunda naturaleza sólo a través de su iniciación en el lenguaje. El lenguaje, en tal sentido, no se acota a un conjunto de reglas formales únicamente sino que hay una dimensión interpretativa que hace que su adquisición nos provea de ‘un mundo de significados’. Iniciarse en el lenguaje para McDowell es iniciarse en la cultura e iniciarse en la cultura es formar parte de una tradición que nos preexiste y que ha consolidado demandas racionales o normas; ‘segunda naturaleza’ es el nombre que se le da al resultado de ese movimiento culturizador.

“[La 2N es] la iniciación en las capacidades conceptuales [al modo de] responder a demandas racionales”. De forma ejemplar las demandas a las que nos abrimos son éticas pero las hay de toda clase. El énfasis en las demandas éticas sirve para entender la influencia aristotélica en esta apelación mcdowelliana a la idea de 2N. Una pequeña digresión sobre esto.

Aristóteles fue el primero en defender esta concepción de las demandas racionales en su *Ética Nicomáquea*. Se trata, a su vez, de una defensa de un naturalismo ético ya que las capacidades para la acción son, desde la lectura que propone McDowell, capacidades naturales. McDowell señala una y otra vez que el hecho de que algo sea racional no va en contra de que sea natural al menos si natural lo es en el sentido de la 2N. Lo natural en esta acepción puede entenderse como aquello que no depende de la voluntad de nadie en particular como sí depende por ejemplo la realización de juicios o la intención de actuar.

La apelación de 2N pone énfasis en cierto carácter objetivo de las normas o demandas de razón que pueden ser consideradas naturales ya que forman parte de lo real para los seres humanos. Esto desde ya no implica que la segunda naturaleza no sea el producto de una fabricación humana. Todo lo contrario: intenta rechazar la idea de que

dicha naturaleza sea el producto arbitrario de, pongamos por caso, un grupo que arbitrariamente intentó definir en qué consistan nuestras normas o demandas. Esto se refleja en el modo en cómo se interpreta la idea de ELR a través del N2N.

La estructura del espacio de las razones no se ha constituido en un espléndido aislamiento con respecto a todo cuanto sea meramente humano: bien al contrario, las demandas de la razón son, ya en su esencia, algo ante lo que le puede abrir los ojos a un ser humano cierta educación humana (M&W: 92).

Un individuo nace con ciertas potencialidades para adquirir una segunda naturaleza. Esa segunda naturaleza se actualiza mediante una educación apropiada [*a proper upbringing*] (M&W: 91). ¿En qué consiste esa educación apropiada? La comunidad a la cual nos iniciamos tiene un modo de conectar ciertas demandas racionalmente y es criterio de nuestra participación en la comunidad reconocer tales demandas.<sup>67</sup> Tal reconocimiento no consiste en una suerte de adoctrinamiento fortuito: “[...] la adquisición de una segunda naturaleza – más bien- nos abre los ojos ante las razones en general” (M&W: 84) y, por otra parte, nuestra apreciación de su diseño detallado – de la 2N- se encuentra sujeta a un perfeccionamiento incesante, a través del examen reflexivo de nuestro pensamiento [...]” (M&W: 82). Dicho de otro modo la educación nos pone frente a demandas racionales que están allí no obstante las veamos cuanto no en la medida en que forman parte de nuestra cultura. “Los dictados de razón –dice McDowell- son los objetos de una conciencia ilustrada” (M&W. id).

De esta manera puede suceder que alguien no educado no logre acceder a esas demandas. Esto no hace más que poner de relieve la incidencia de la educación en nuestras vidas y cómo es posible que la mayor educación nos permita ver el mundo de una manera

---

<sup>67</sup> En una réplica a un paper de Robert Pippin McDowell recuerda una polémica con Mackie muy apropiada para entenderlo en este contexto: “La apelación a mi idea de segunda naturaleza aquí es simplemente ayudarme a poner de relieve que no hay nada “raro” (tal como Mackie afirmó) en la idea de una capacidad de saber lo que es una razón para hacer, si la capacidad se entiende como el resultado de ser iniciado en una comunidad ética. Hablar de educación apropiada solamente tiene sentido dentro de una perspectiva ética formada, la cual debería estar necesitada de dar un contenido determinado a ese uso de ‘apropiada’. El punto no es alcanzar el contenido de esa perspectiva a través de algunas verdades accesibles independientemente acerca de la naturaleza de lo que supuestamente la validaría” (Response to Robert Pippin en Smith 2002: 275)

diferente. Algo que va en la línea de la primera de nuestras dos intuiciones en disputa en el estudio de la percepción. Hasta aquí la apelación a la 2N parece funcionar fantástico.

Pero recordemos que el objetivo de McDowell es poder restablecer las capacidades conceptuales a la naturaleza con el fin de que pueda resultar ‘digerible’ la idea del conceptualismo. Lo compartido con el resto de los animales es la naturalidad de la percepción y aunque haya diferencias notables entre ellos y nosotros en algún punto la idea de naturaleza debería funcionar igual para ambos. La primera naturaleza y la segunda naturaleza se diferencian como dos modos de inteligibilidad diferentes. ¿Sin embargo, dado que ambas son ‘naturaleza’ qué es exactamente lo que las reúne? En síntesis ¿cuál es el sentido general de naturaleza que abarca a la primera y a la segunda naturaleza? McDowell piensa que él no precisa una idea de unificación del concepto de naturaleza más que por oposición con la idea de ‘supernaturalismo’ (McDowell, 2000b, 99). Por mi parte creo que esto es ya que si el objetivo es mostrar en qué sentido compartimos la naturalidad de la percepción más allá del sentido obvio y básico mencionado, ya que a falta de dicha continuidad el conceptualismo no aparece como una posición sustentable, se precisa mostrar la continuidad entre primera y segunda naturaleza.

Le cabe a McDowell la exigencia no tanto de ofrecer un concepto integral de naturaleza tanto como la de trazar una continuidad entre primera y segunda naturaleza. Y en (McDowell 1994/6) surge una tentativa de satisfacer esa continuidad través del concepto de “potencialidades”. “[La N2 consiste] en hábitos de pensamiento y acción” (M&W, 84). Esos hábitos son producto del “desarrollo de potencialidades que pertenecen a un organismo humano normal” (id). La inclusión aquí de la idea de potencialidades es polémica no por la idea misma sino por el uso que hace de ella McDowell. Hasta donde lo veo al emplearla para vincular el ámbito de la primera naturaleza con el de la segunda peca de ambigüedad. Así sostiene -(si bien se retracta de esta cita en McDowell, 2000b),

[La idea de 2N] otorga a la razón humana un asidero lo suficiente como para un punto de apoyo en el reino de la ley como para que satisfaga todo tipo de respeto apropiado hacia la ciencia natural moderna. (M&W, 84)

Más adelante dice,

Nuestra naturaleza es, en gran parte, una segunda naturaleza, y nuestra segunda naturaleza es como es no sólo debido a las potencialidades con que nacemos, sino también a nuestra educación (M&W, 87)

Discriminemos dos sentidos del concepto de “potencialidades”.

Uno puede tener potencialidades para aprender a jugar al fútbol en la medida en que juega al básquet y bien podría iniciarse en el fútbol aún cuando no lo haya hecho hasta el momento. Este no parece ser el sentido de ‘potencialidad’ en McDowell.

Nacemos sin lenguaje pero con potencialidad para el lenguaje. Ahora bien esa potencialidad natural da lugar a una actuación que no es natural sino que es de corte racional (o de segunda naturaleza de acuerdo a McDowell). Con lo que la potencialidad empleada abarcaría fenómenos de diversa índole. La dialéctica entre potencia y acto es oscura para vincular estos dos fenómenos. Se podría estar de acuerdo en que hay *condiciones* para aprender un lenguaje que son innatas pero que adquirir un lenguaje es un fenómeno social. Esta explicación sería satisfactoria pero no trazaría continuidad alguna. Y sin dudas el concepto de potencialidad resulta inapropiado a estos fines.

La tentativa de McDowell se parece a este segundo caso. Pretende vincular dos espacios de inteligibilidad opuestos apelando a un concepto que sólo se emplea para aludir a fenómenos pertenecientes al mismo dominio lógico ya sea o bien el ELN o bien ELR pero nunca para hacer referencia a fenómenos mixtos que incluyan la mezcla de ambos.

Complementariamente se presenta un problema extra en esta propuesta de continuidad ya que así como empleamos el concepto de potencialidades para encuadrar las competencias conceptuales podemos emplearlo para aludir al desarrollo de capacidades naturales en ciertos animales no-lingüísticos. Un delfín, por ejemplo, puede aprender una rutina que no tiene incorporada biológicamente sino que es resultado de una instrucción. Con lo cual el desarrollo de potencialidades no sería privativo de los seres racionales.<sup>68</sup>

---

<sup>68</sup> McDowell concede esto en su réplica a ciertos agudos investigadores alemanes “[...] la idea de 2N pertenece a ambos lados de la distinción en la que estoy principalmente interesado, entre lo que puede ser comprensible como ubicado en el espacio de las

Ahora bien, aunque resulte un concepto que pueda aplicarse tanto a fenómenos de naturaleza no conceptual como a fenómenos comprensibles en el ELR, la idea de potencialidad no puede abarcar ambos dominios. Tampoco se me ocurre concepto alguno que pueda cumplir con semejante demanda. Quiero decir: la exigencia mcdowelliana –que nosotros creemos que mcdowell debería cumplir por sus propias asunciones- de trazar una continuidad entre primera y segunda naturaleza va en contra del espíritu racionalista de su filosofía.

El concepto de 2N garantiza que la percepción sea un desarrollo natural que nos introduce a un mundo de demandas y de significados el cual nos permite ver y juzgar en función de cierta *Bildung* compartida con el resto de la comunidad. McDowell logra sostener que la percepción es un logro natural –en el sentido de 2N- a la vez que conceptual. Sin embargo, si la 2N es el desarrollo de potencialidades que, para ser coherentes con la pretensión de continuidad, habría que ubicar en la primera naturaleza, sería necesario que explique el vínculo entre primera y segunda naturaleza. Insistimos McDowell desestima esta exigencia. Yo creo que no puede desestimarla si pretende mostrar que la idea de naturaleza en tanto espacio de inteligibilidad de las ciencias naturales produce una “ansiedad filosófica” que impide ver al conceptualismo como una opción coherente.

Las opciones para explicar dicha continuidad y por tanto para dar una concepción integral de naturaleza, son dos y conducen indefectiblemente al reduccionismo. O bien reducir las capacidades naturales a capacidades naturales –lo cual implicaría poco menos que ser un anticientífico- o bien reconocer que en el fondo las capacidades conceptuales se fundamentan en capacidades naturales en el sentido NN. Esto implicaría que el concepto de 2N aludiría sólo superficialmente a un tipo de registro diferente al del ELN.

Un grupo de investigadores alemanes no tardó en hacerle notar esto a McDowell:

McDowell dice que esta noción de 2N nos posibilita ver que la forma en que nuestras vidas están modeladas por la razón es natural, aún mientras neguemos que la estructura del espacio de las razones pueda estar integrada en el diseño [*layout*] del reino de la ley (M&W: 88). Dado que la 2N

---

razones y el resto. *La distinción no puede equipararse a la división entre primera y segunda naturaleza*” (énfasis nuestro)(McDowell, 2002: 98).

no puede reducirse a la primera naturaleza, parecería que hay dos concepciones distintas de naturaleza que no pueden reconciliarse. Si insistimos que debe haber algún sentido singular no ambiguo de ‘naturaleza’, parece difícil concebir la vida racional como natural sin re-encantar la totalidad de la naturaleza. En cualquier evento los seres humanos parecen estar divididos dado que su naturalidad depende de la satisfacción de dos criterios completamente diferentes: gobierno de la ley y racionalidad.(Gubelij, M., Link, Müller, Osburg (2000): 45)

En M&W McDowell parece detectar este problema pero, a un tiempo, parece entrever la solución en la noción de “potencialidad”. Pero en el uso que hace de este concepto la potencialidad se parece a los “espíritus animales” cartesianos: afirma vincular el universo natural –regido por causas- con el universo del pensamiento –ELR- pero sin explicar cómo.

McDowell intenta tratar este problema insistiendo en que la segunda naturaleza de los seres humanos [...] es natural porque tiene ‘un punto de apoyo en el reino de la ley’ (M&W, 84). La 2N debería entenderse como una actualización de ‘potencialidades que pertenecen a un organismo humano normal’ (M&W: 84), y McDowell parece pensar que esto explica cómo podemos considerar la racionalidad en continuidad [*as continuous*] con la primera naturaleza. Dado que la primera naturaleza humana incluye las potencialidades para adquirir capacidades conceptuales que nos permiten dar razones para nuestras acciones y elegir entre diferentes patrones de comportamiento, la primera naturaleza parecería ser al menos parte integrada dentro del reino de la ley. En este sentido los seres humanos parecerían tener un punto de apoyo en el reino de la ley.

Paso seguido, los autores dan posibilidades para propiciar la continuidad,

A pesar de esto, parece que la primera naturaleza puede proveer ese punto de apoyo. Pero si tratamos de basar los rasgos distintivos de los humanos que constituyen su 2N en continuidad con su primera naturaleza con la mera naturaleza animal, parecemos obligados a considerar los hechos de la primera naturaleza como gobernados-por-leyes. Aquellos aspectos de nuestra primera naturaleza que nos permiten desarrollar nuestra segunda naturaleza –nuestra potencialidad para adquirir capacidades conceptuales- deberían entonces ubicarse en el reino de la ley. Otra opción sería tomar la primera naturaleza como sólo parcialmente gobernada-por-leyes, i.e., con algunas capacidades descriptibles como gobernadas-por-leyes y las potencialidades relevantes para desarrollar una segunda naturaleza ubicadas fuera del reino de la ley (id,45)



Las variantes para trazar la continuidad, siguiendo las restricciones conceptuales técnicas de McDowell, tienen algo en común: ¡dejan inexplicada la continuidad!

Parece por tanto que debemos o bien reconocer un abismo entre la primera y la 2N o bien uno en la primera naturaleza misma. Dado que estas opciones ambas son insatisfactorias, vale la pena ver si este abismo puede evitarse en su conjunto (id, 46)

El propio McDowell en su *response* a este argumento concede esta conclusión.

Hay todavía una discontinuidad, lo estoy reconociendo, en el reino de lo natural no considerada todavía que excluye los fenómenos distintivamente humanos (McDowell 2000b, 98).

Y ensaya, paso seguido, una unificación conceptual de ‘naturaleza’ abandonando el rol asignado a las “potencialidades” y estableciendo como criterio el contraste con la tesis del supernaturalismo:

Pienso que la única unidad que se necesita en la idea de naturaleza, como se aplica, por una parte, a la inteligibilidad de los fenómenos físicos y meramente biológicos (ellos mismos necesitados de una diferenciación para algunos propósitos como he indicado) y, por otra parte, a la inteligibilidad de la actividad racional, se captura por el contraste con la idea de lo supernatural – lo extraño o lo oculto. Necesito sólo la invocación cruda a *Bildung* –no el tipo de cosa por el cual abogan Gubeljc, Link, Muller, and Osburg, [i.e] una historia detallada acerca de cómo lo que pasa en *Bildung* se conecta con los fenómenos caracterizables en términos de la conformidad con la ley natural- para poner de relieve una analogía entre la adquisición de la respuesta a razones y, por ejemplo, la adquisición de características sexuales secundarias. Ambos desarrollos son, en mis palabras citadas por Gubeljc, Link, Müller, and Osburg, parte ‘de la maduración normal de los seres humanos’. Eso debería ser suficiente para reasegurarnos que, a pesar del carácter *sui generis* de la respuesta a razones, no hay nada extraño alrededor de ello, y que esto es todo lo que necesito para una idea de segunda naturaleza [id, 99].

Este criterio unificador funciona en parte pero me recuerda al peronismo unificado: aquello que sea peronismo se define en función del rechazo a cierta idea general que por lo general se asocia al antiperonismo respecto del cual están todos los peronistas de acuerdo. Sin embargo, en el interior del propio peronismo los criterios de qué sea peronismo,

positivamente, son irreconciliables. Lo cual, prueba en rigor, que la unión era superficial y que llegado el momento crucial de decisiones políticas efectivas las visiones de todas las alternativas conducen inexorablemente a la fragmentación. Y es en algo similar en lo que el grupo de investigadores alemanes parece acertar en lo concerniente a la noción de 2N: en McDowell la idea de naturaleza depende de dos criterios opuestos e irreconciliables aún cuando ambos criterios se reúnan en la negación a la tesis del supernaturalismo. El problema estará cuando se deba diferenciar entre las dos especies de naturaleza y señalar qué es lo que les queda en común pese a sus *differentiae*.

Puestos desde el lado del NN, no obstante, aún cuando este objetivo se satisficiera sería inútil como argumento en contra del NN o de cualquier variante que rechace o no vea al conceptualismo como opción. El problema no es no tener un concepto disponible para defender el hecho obvio de que tanto nuestra percepción como la del resto de los animales sea natural. Lo que el NN más bien tiene es la convicción de que las capacidades conceptuales se domestican dentro del ELN colocando a lo sumo en un rol práctico el lenguaje intencional de los seres con lenguaje (es decir ni siquiera colocándolo como supranatural). La diferenciación entre NN y N2N es que en tanto uno traza una continuidad el otro marca una discontinuidad entre seres con lenguaje y seres no-lingüísticos. Pero al plantear la asociación absoluta entre ‘naturaleza’ y ‘reino de la inteligibilidad de las ciencias naturales’ como escollo al conceptualismo lo que debería ofrecer el N2N es otra versión de la continuidad entre las capacidades de los seres lingüísticos y los no lingüísticos. Esto en el marco de cualquier variante racionalista es imposible. Con lo por lo menos es desconcertante la estrategia de McDowell en su apelación a la idea de 2N pese a que este concepto tiene una importancia vital para dar cuenta del rasgo específico que tiene nuestra cultura.

### **A modo de conclusión**

La intuición de que la percepción es natural es correcta pero no tiene importancia para el debate sobre la afirmación del conceptualismo. No tiene importancia, dicho de otra forma, la afirmación de una continuidad entre primera y segunda naturaleza. Esto de alguno

modo explica el punto crítico del N2N: la zozobra que produce al ofrecer algún tipo de continuidad entre la percepción más primitiva y la percepción humana. La apelación a la idea de 2N curiosamente puede servir para poner en jaque esa continuidad pero nunca para afirmarla.

Puede ofrecerse un concepto unificado de naturaleza pero sólo de manera parcialmente satisfactoria y por oposición al supernaturalismo.

Dicho esto queda por discutir dos cosas en cuanto a la noción de 2N: i) si la imposibilidad de ofrecer una continuidad entre primera y 2N constituye una ventaja de las estrategias NNaturalistas en contraste con los abordajes conceptualistas ii) si el concepto de 2N fuera del interés reconciliatorio entre primera y segunda naturaleza de McDowell tiene otro uso.

Respecto de lo primero, (i) en la matriz mcdowelliana compartimos con el resto de los animales la naturalidad de la percepción. Pero si esa naturalidad tiene dos sentidos opuestos, uno aplicable a cada caso... en realidad no compartimos más que un hecho básico que tiene poca relevancia epistemológica: compartimos *el hecho* de que percibimos; no *el modo* de percepción. La intuición de naturalidad no es algo que una teoría filosófica de la percepción deba satisfacer. Lo extraño es que McDowell intente emplearla en el marco de un enfoque conceptualista. Hasta donde lo vemos las únicas dos intuiciones que una teoría de la percepción debe cumplir son las referidas por nosotros. De hecho estamos convencidos que un noconceptualista aceptaría ambas sin inconvenientes. Quizá de la primera no diría, tal como lo expusimos al introducir la división, que la diferencia perceptiva lo sea en términos conceptuales pero claramente diría que la diferencia entre alguien que sabe poco de fútbol y alguien que sabe mucho en un punto es conceptual. Eso sí: probablemente cuestionaría que a un nivel básico la diferencia se dé entre la actuación o no de conceptos. No obstante eso, estoy seguro de que compartiría la intuición. Desde el enfoque conceptualista en cambio no hay necesidad de decir que nuestra percepción sea natural. A lo sumo es innegable que hay aspectos naturales como condición para percibir. Pero no estamos tanto frente a una intuición cuanto un dato innegable. Y, en este sentido, lo mismo corre para el NN: afirmar la continuidad entre los seres lingüísticos y los seres no-

lingüísticos en cuanto a su percepción se refiera no constituye una ventaja sino una opción sobre el conceptualismo.

Profundizando un poco en las razones en que un conceptualista puede ser cuestionado creo que debemos poner el foco en nuestra segunda intuición: la diferencia representacional entre experiencia y juicios. El impedimento para la afirmación del conceptualismo es que no podría negarse que en algún sentido accedemos al mundo más allá de la representación de los juicios. Por otra parte, la idea de que la experiencia tiene carácter proposicional, habida cuenta de la dependencia del concepto de representación del contenido conceptual, es el único candidato para satisfacer esta segunda intuición. Sin embargo, dicha opción no parece ser aceptable bajo ningún aspecto. De allí que Davidson la rechace. De allí que Evans logre separar tajantemente la percepción de las habilidades conceptuales. De allí que el NN parezca tener un buen argumento en contra del conceptualismo.

En lo que concierne a (ii) el concepto de 2N puede adquirir relevancia para explicar las prácticas sociales. El concepto de prácticas sociales aquí se equipara al de ‘significados’, ‘normas’ o ‘demandas’. Son el tipo de estructuras conceptuales que atribuimos al mundo y que permiten que nosotros desarrollemos competencias conceptuales en cualquier ámbito socialmente instituido. Tales prácticas son garantes de la objetividad que se precisa para desempeñar tales competencias. En relación a este enfoque sobre las competencias se suele lanzar la objeción –en la línea del idealismo absoluto– que algo que es conceptual no puede tener como criterio de corrección algo conceptual a riesgo de caer en una circularidad viciosa con consecuencias epistemológicas indeseables. El mundo sería un fiel reflejo de lo que nosotros queremos –pudiendo ser nosotros, por caso, un sector que a voluntad y por sometimiento– impone puntos de vista sobre qué deba ser el mundo.

Dentro de esta matriz el concepto de objetividad no sería necesario. Lo que deba ser forma parte de la voluntad de aquellos que imponen las reglas o quizá de un acuerdo social solidario. Pero precisamente las prácticas sociales no son cosas que se puedan modificar a voluntad, al menos no radicalmente. ¿Por qué motivo? Intentemos hacerlo y chocamos con la realidad. Y la realidad aquí no es algo ajeno a lo conceptual ni por tanto a la fabricación humana.

Las prácticas sociales son naturales en el sentido precisamente de la 2N. Son comprensibles en el ELR pero podrían ser sometidas a revisión crítica tal como sucede con todos nuestros compromisos conceptuales: juicios, creencias, acciones racionales y la propia percepción. Así del hecho de que algo sea una práctica conceptualmente regida no se sigue que no forme parte de la realidad. Es natural pero podría ser sometida a escrutinio. Tampoco le cabe a esas interacciones sociales una lectura naturalista en la acepción del NN. Las prácticas sociales son instituidas, fabricadas pero forman parte de aquello que sea lo real para nosotros, los seres conceptuales.

De esta manera creo que la apelación al concepto de 2N para dar continuidad entre el ELN y el ELR es errónea y no por el concepto sino porque la pretensión no puede satisfacerse en ningún caso si es que uno comprende que el ELR tiene un carácter constitutivamente normativo. Por otra parte, concluimos que el concepto de 2N casa perfectamente para describir las prácticas sociales en un abierto afán constructivista del que carece la filosofía mcdowelliana.

## INTERLUDIO PRIMERO

### **Despejando la línea de obstáculos**

El EM de McDowell ofrece una explicación del rol justificatorio de la experiencia y, consecuentemente, dado su adhesión a CEJ, de la constitución del contenido empírico evitando, como vimos, tres alternativas. Hemos considerado en los últimos dos capítulos que esas tres opciones se reducen en realidad a dos, a saber, NN y coherentismo (aunque sobre este último no nos hemos pronunciado todavía). Como hemos defendido la recaída en el Mito de lo Dado a través del noconceptualismo es una variante de NN. Así que lo que en McDowell figuraba como dos escollos diferentes se reducen a uno desde nuestro planteo.

Asimismo hemos visto que la estrategia argumentativa general de M&W referida a la defensa de un N2N que permita solucionar ciertas ansiedades filosóficas en general sobre la relación mente y mundo y en particular la ansiedad filosófica que impide la afirmación del conceptualismo, en rigor no tiene la relevancia que McDowell le adjudica en el debate acerca de la naturaleza del contenido empírico. Pese a que McDowell no se compromete a marcar una continuidad entre el ELR y el ELN si ambos, se supone, forman parte de la naturaleza resulta difícil no exigir –como le advertían sus críticos– “algún sentido singular no ambiguo de ‘naturaleza’” (Gubelij, M., Link, Müller, Osburg (2000): 45). Lo que sucede es que tal continuidad lleva consigo la necesidad de un reduccionismo que, de ser potable, solo puede ser un reduccionismo en el marco del NN que, por definición, rechaza el conceptualismo.

Pero llegó la hora de ocuparnos del coherentismo y de respaldar la idea de que, desde nuestra concepción, no constituye un desafío para el conceptualismo del contenido perceptivo. De este modo lo que en McDowell eran tres obstáculos finalmente se reducen a uno sólo: el NN y en especial una variante dentro de él que es el noconceptualismo del contenido empírico.

En este capítulo profundizaremos un poco más para entender como el conceptualismo, tal como mencionábamos al principio, es hijo del EM y evaluaremos hasta

que punto tiene sentido pensar en el conceptualismo fuera del marco epistemológico que marca la exigencia de EMjustificatoria.

Por este motivo, precisamos detenernos un poco más en la noción de ‘contenido empírico’ y su vínculo con la tesis de que la percepción justifica los juicios (EMjustificatoria). Esto nos permitirá poner de relieve el coherentismo epistemológico como una opción que ofrece una idea de restricción racional y por tanto una versión sustentable de la justificación. Asimismo mediante esta exegesis —que parte del empirismo lógico hasta el EM— resultará más claro entender por qué el conceptualismo puede juzgarse como lógicamente independiente de EMjustificatoria. Esto por sí mismo no da lugar a una posición interesante, pero sí conceptualista.

En breve: en el próximo capítulo nos ocupamos del coherentismo y de cómo es CEJ es inválida.

## 6. PERCEPCIÓN Y JUSTIFICACIÓN: ¿POR QUÉ VEMOS LO QUE VEMOS?

*Nuestro objetivo aquí es explicar por qué sostenemos que la afirmación de que la experiencia es un logro conceptual (i.e. conceptualismo) es lógicamente independiente de la tesis EMjustificatoria. La estrategia es reconstruir, por una parte, el camino de apelación al conceptualismo como un recurso en contra del coherentismo en lo que respecta a la necesidad de un criterio de restricción racional para el pensamiento y, por otra parte, argumentar que el coherentismo ofrece ese criterio de restricción al modo de juicios básicos. Como corolario nuestra reconstrucción nos coloca en un punto muerto: si el coherentismo por lo menos ofrece una idea de restricción racional cualquier intento de defender el conceptualismo sin comprometerse con EMjustificatoria puede juzgarse viable pero inútil ya que sin su rol justificador apelar a la experiencia parece inconducente.*

Cualquier teoría empirista responde de una forma particular a la pregunta de en qué consiste la contribución de la experiencia sobre nuestros juicios: hay una contribución epistemológica de la experiencia a los juicios al punto tal de que la experiencia funciona como evidencia o razón de las creencias no-inferenciales. En ese sentido el desiderátum usual para cualquier teoría empirista es que los juicios adquieren contenido en virtud del rol justificatorio que la experiencia establece con ellos. Esta manera de vincular el contenido con la justificación es lo que llamamos Implicación del Contenido Empírico con su rol justificador -(CEJ) clásica. La implicación CEJ es, por otro lado, una instanciación de CEJ clásica que adoptan los conceptualistas contemporáneos en un intento por ofrecer un empirismo desligado de las críticas a las versiones clásicas que recaen bajo el Mito de lo Dado. La razón de esta instanciación no es tan fácil de ver. ¿Por qué el empirismo llega hasta el conceptualismo, es decir, a la tesis de que el contenido perceptivo es conceptual? ¿En qué sentido el conceptualismo del contenido empírico favorece un EM? Tomemos como punto de inicio para la respuesta a estos interrogantes cómo piensa el contenido empírico el empirismo lógico.



## El empirismo lógico

Antes de comenzar nuestra exposición resulta apropiado situar brevemente al empirismo lógico. El empirismo o positivismo lógico fue un movimiento fundamental para la filosofía del siglo XX. Para algunos representó el último gran proyecto sistemático de la filosofía. Una puede considerarlo como una variante de análisis conceptual particular que se basa en dos herramientas teóricas interdependientes. La construcción lógica –de origen russelliano–, por una parte, que propone revelar la genuina forma lógica de los enunciados contingentes de hecho y, por otra parte, el principio de verificación. Con esas dos herramientas conceptuales los empiristas prometían definir con claridad todo el lenguaje con sentido o con valor semántico, es decir el lenguaje que puede ser verificable y por tanto ser verdadero o falso.

Probablemente el texto que mejor condensa ambas aportaciones es el *Tractatus Lógico-Philosophicus* del primer Wittgenstein (1918/1994). Para los empiristas lógicos el lenguaje con sentido se identifica con el lenguaje de las ciencias naturales y el sinsentido con el lenguaje de la Metafísica especulativa. Una de las promesas, en efecto, que mayor adhesión provocaba hacia los empiristas era su voluntad de desterrar la Metafísica como un tipo de reflexión especulativa inconducente. A su vez, el maridaje entre ciencias naturales y filosofía no impedía juzgar a su análisis conceptual como una clase de contribución autónoma que no está previamente determinada por resultados empíricos. Como efecto de las críticas de esta variante contemporánea de empirismo algunos optaron por abandonar la pretensión de autonomía teórica de la filosofía so riesgo de caer en las críticas a las que se sometió a este movimiento.

El programa de naturalización en filosofía, plenamente vigente en nuestros días, surge por entonces proponiendo una idea de filosofía acérrimamente atada a las ciencias naturales. Por nuestra parte, creemos que la tarea de la filosofía se diferencia claramente de la de las ciencias naturales por una razón simple: los fenómenos que analiza la filosofía son de naturaleza conceptual y lo conceptual –tal como lo hemos visto a lo largo de y como intenta dejar sentado esta tesis– es irreducible a un registro más básico como sería el de las

ciencias naturales; en términos mcdowellianos los fenómenos de los que es objeto el ELR son irreducibles a los fenómenos de los que es objeto el ELN. Esto no le quita prioridad a las ciencias naturales como un interlocutor necesario para reflexionar en torno de algunos problemas como es el nuestro: la naturaleza de la percepción y el estatus epistemológico de los juicios empíricos. Por otra parte, creemos que el análisis conceptual puede ser considerado una práctica no determinada por un conjunto de tesis sustanciales sino por herramientas metodológicas.<sup>69</sup>

Una de las teorías empiristas, justamente, más célebres sobre el contenido empírico es la que llevó adelante el empirismo o positivismo lógico al sostener que el contenido empírico de una oración depende de la posibilidad de su verificación (entendiendo por verificación la posibilidad de constatación efectiva o concebible a través de la percepción sensible). Por tanto, amén de este criterio se dice que ‘La mesa es amarilla’ posee contenido empírico pero que los juicios ‘El universal absoluto es particular’ o ‘Matar es malo’ carecen de él. Para estos dos últimos casos no es posible virtualmente siquiera determinar condiciones donde su verdad o falsedad dependan de la observación.

Pero debido a dificultades diversas, entre ellas la explicación de términos disposicionales –como la disposición a dilatarse de los metales-, la explicitación del propio criterio de verificación y la viabilidad del atomismo semántico- es decir la tesis de que es posible analizar el valor semántico de las proposiciones tomadas de una en una- esta concepción se vio superada (cf. infra). El principal artifice del abandono de esta primera e influyente teoría del contenido empírico, debido al impacto del movimiento en la historia de la filosofía, es W.V. Quine. Quine es reconocido como crítico del empirismo o positivismo lógico y por este motivo constituye un punto obligado de nuestra investigación que profundiza ciertas críticas hacia el empirismo. Hay un derrotero que va desde su “empirismo sin dogmas” hasta el EM que permite comprender una serie de opciones

---

<sup>69</sup> Para un resumen del análisis filosófico del empirismo lógico ver (Stroll, 2000), para una reconstrucción del principio de verificación ver (Hacking, 1975/9: 120-131); para comprender el proyecto de naturalización de la filosofía al modo de una crítica del análisis como una actividad meramente especulativa ver (Carlos Moya en su introducción a su compilación de Davidson, 1992); para la consideración, por último, del análisis como un tipo de práctica o estilo de hacer filosofía antes que un marco teórico determinado por tesis sustanciales ver (Urmson, 1981; Stroll, A. 2000; Hacking, I. 1975/9; Soames, 2003; Davidson, 1992).

erróneas de caracterización del contenido empírico; el propio McDowell reconoce estos antecedentes en su primer postfacio –agregado en 1996- a M&W titulado “Davidson en contexto” (M&W: 129-161).

¿Qué es el contenido empírico? ¿Cuál es el tipo de relación que lo configura? ¿Tiene carácter proposicional? ¿En virtud de qué relaciones un contenido empírico se articula con los juicios empíricos? Debemos despejar estas preguntas para argumentar por qué el EM arriba a la implicación CEJ (entre conceptualismo y EM justificatoria). Una vez explicitado esto último, podemos concebir la viabilidad de encuadrar el conceptualismo fuera del compromiso con la justificación.

### **La idea de “tribunal de la experiencia” en versión de Quine**

Para Quine nuestro lenguaje en su conjunto adquiere “significación empírica” – o bien contenido empírico- porque se halla sometido al “tribunal de la experiencia” (cf. Quine 1953/61-63). McDowell acuerda con esto pero objeta que si comprendemos la experiencia como un conjunto de causas neuronales que producen respuestas conceptuales -tal como Quine lo hace- se pierde la idea de que la experiencia pueda justificar –y no sólo causar- juicios. Pero la idea general de Quine es acertada; de allí que el objetivo de McDowell, que lo conduce al EM, pueda ser descrito como la búsqueda de condiciones para que la experiencia pueda funcionar como un tribunal y favorecer la idea de que el pensamiento es responsable ante la experiencia por cómo sea el mundo. El desideratum justificatorio motiva siempre al empirismo puesto que la constitución del contenido sólo cobra inteligibilidad sobre la base de su carácter justificatorio.

Quine jamás llega a incluir el conceptualismo dentro del empirismo pero sin embargo critica una forma de concebir la justificación que resulta, tal como McDowell lo interpreta, una instanciación del Mito de lo Dado. Esa forma errónea de concebir la justificación depende de dos dogmas que Quine señaló como grandes confusiones a la hora

de pensar la relación entre experiencia y pensamiento.<sup>70</sup> Empecemos por aquí y veamos qué opción ofrece Quine para la preocupación epistemológica por la justificación y la configuración del contenido empírico.

## **Dos dogmas del empirismo: estructura general**

El planteo general de ‘Two dogmas’ (Quine, 1953/61- 63: 20-46) toma por objeto la división entre oraciones analíticas y sintéticas. Esta distinción tiene una relevancia epistemológica fundamental al menos desde Kant ya que separa, en teoría, entre oraciones cuyo valor semántico no depende del mundo si no sólo del significado de los términos y que son totalmente inmunes al curso de la experiencia y oraciones que cuyo valor de verdad depende tanto del significado como de la experiencia.<sup>71</sup>

La tesis de Quine es que la distinción entre verdades analíticas y sintéticas está “mal fundada” y junto con ella dos dicotomías clásicas que se le asocian: contingente/necesario y *a priori* y *aposteriori*. Contrariamente, la insistencia en que haya criterios de demarcación finos es una doctrina errónea muy característica en la metafísica clásica. Es importante comprender que podemos resumir los dos dogmas apuntado al objetivo de criticar estas divisiones.<sup>72</sup>

Para comprender el rechazo de la distinción analítico/sintético debemos entender dos doctrinas quineanas: la del holismo semántico y la que se suele denominar ‘libertad de elección’.

De acuerdo a la doctrina del holismo epistemológico la experiencia nunca confirma o invalida creencias tomadas de una en una, sino la totalidad de nuestras creencias. Y esta

---

<sup>70</sup> Entiendase que cuando confrontamos la experiencia al pensamiento no es para confrontar un ámbito no conceptual al ámbito conceptual del pensamiento. Nos limitamos a separar la experiencia de la actividad de realizar juicios.

<sup>71</sup> Recordemos que en base a estos conceptos Kant sostuvo que nuestro conocimiento se conforma de juicios sintéticos *a priori* y consagró su primera *Kritik* al reconocimiento de la posibilidad de estos juicios.

<sup>72</sup> Agradezco al Kai Büttner haberme sugerido la exposición del paper de Quine de una forma, creo, eficiente y acotada sin perder la complejidad de los argumentos.

totalidad incluye, no sólo las proposiciones usualmente clasificadas como sintéticas, sino también las supuestas proposiciones analíticas.

Por otra parte, si tenemos experiencias que son incompatibles con nuestra teoría global del mundo, debemos revisar algunos elementos de esta teoría. Según la doctrina de la libertad de elección de Quine, somos, al menos en principio, libres de revisar cualquier proposición, incluso una proposición supuestamente analítica. En breve: por principio cualquier creencia es revisable si bien es obvio que algunas sean menos revisables que otras. Lo que es incuestionable es que para Quine la definición de una oración analítica como aquella cuyo valor de verdad es independiente del mundo es inapropiada.

Tomando en cuenta estas dos doctrinas Quine argumenta que no puede haber una proposición que sea analítica en el sentido de que sea verdadera pase lo que pase –tal como lo implica la definición clásica- ya que cualquier proposición puede abandonarse a la luz de ciertas experiencias. Y, a la inversa, no puede haber una proposición que sea sintética en el sentido de que, dadas ciertas experiencias, debamos abandonarla: cualquier proposición puede mantenerse, pase lo que pase, siempre que estemos dispuestos a sacrificar otras proposiciones en su lugar.

A la par de este argumento hay una vía central de argumentación referida al rechazo de las nociones intensionales (i.e. nociones que aluden al contenido cognitivo asociado a una oración y que puede no tener injerencia en el valor de verdad de esa oración). Quine demuestra que analiticidad y sinonimia son inter-definibles, esto es, una se define por la otra y la otra por la una. Estas definiciones circulares, por otra parte, son inevitables ya que ambas nociones pertenecen a cierta clase—es decir ‘nociones intensionales’—cuyos miembros carecen de claridad, porque no pueden explicarse en términos de los conceptos llamados extensionales (como, por ejemplo, referencia o verdad).

Ahora tratemos de precisar algunos puntos tomando en cuenta cómo impacta esta crítica en la demarcación del estatus del contenido empírico.

De acuerdo a Quine la “distinción fundamental” entre “oraciones analíticas” y “oraciones empíricas”<sup>73</sup> (también llamadas ‘protocolares’ u ‘observacionales’ u ‘oraciones de sense-data’), por las razones aducidas, no funciona. Sin embargo, este es el primer dogma referido a la división entre oraciones analíticas y sintéticas ¿Pero cómo se vincula esto al segundo “dogma del reduccionismo”? El propio Quine define este dogma como “(...) la creencia en que todo enunciado que tenga sentido es equivalente a alguna construcción lógica basada en términos que refieren a la experiencia inmediata” (Quine, 1953/61- 63: 20). Los numerosos ensayos fallidos de los empiristas lógicos para formular un criterio de verificación para asociar contenido empírico a cada oración dan un indicio de respuesta.<sup>74</sup> El argumento que Quine brinda como razón para explicar este fracaso es que al intentar analizar el valor de verdad de las oraciones empíricas no se puede reducir dicho valor a una asignación independiente tal como si hubiera una porción de experiencia que se corresponda con cada oración e incluso con cada nombre y cada predicado. El reduccionismo plantea que cada oración empírica tiene condiciones definidas de corroboración con independencia de cualesquiera otras oraciones. Quine considera que este requisito es inviable porque la significación empírica se establece en términos holísticos. De este modo preguntar por el valor semántico de una oración de manera atomizada conduce a la ilusión de que hay un lenguaje básico, diferente del lenguaje corriente, que es la experiencia misma funcionando como base de nuestro edificio cognoscitivo. La propia delimitación de este lenguaje conduce a fracasos conceptuales una y otra vez.

No obstante estos dos dogmas, Quine conserva una idea de “significación empírica” que se identifica con la experiencia entendida en términos extraconceptuales opuesta al lenguaje holísticamente articulado. Esta concepción ha sido criticada por Davidson, quien nombra a este error posteriormente como el “dualismo de esquema y contenido” (Davidson, 1974:184-208). Por otra parte, Quine cree que hay que abandonar la noción de ‘contenido empírico’ de las oraciones para poner de relieve la diferenciación entre atomismo y holismo. En conformidad con esta idea a lo largo de *From a logical point of view* (1953) emplea una sola vez la expresión “*empirical content*” para referir al modo erróneo de

---

<sup>73</sup> Vale decir que Quine presenta la distinción como una distinción entre “verdades” y no entre oraciones. Pero la diferencia, a los fines de su propio artículo y de nuestro análisis, es irrelevante.

<sup>74</sup> Cf. nota 81.

entender la experiencia de los empiristas lógicos –en el marco del atomismo semántico. Luego reserva su uso hasta el prólogo de 1980 (Quine, 1980/2002).<sup>75</sup>

Davidson, contrariamente, asumiendo la crítica del empirismo de dos dogmas no piensa que no estemos obligados a abandonar la idea de contenido empírico. Al respecto señala que, aún cuando no podamos atribuir contenido empírico a las oraciones tomadas de una en una “podemos sostener, si queremos, que *todas* las oraciones tienen contenido empírico” (énfasis nuestro) (Davidson 1973: 201). Por nuestra parte creemos más conveniente hablar en términos de ‘contenido conceptual empírico’ pero la ventaja de este cambio no se apreciará sino hasta el final, cuando demos nuestra visión sobre la experiencia y su vínculo con los juicios no-inferenciales.

La pregunta siempre es de qué clase de contenido estamos hablando al hablar de ‘contenido empírico’. Y un error básico para Quine ha sido equiparar la noción de contenido empírico con la de un lenguaje más básico que el lenguaje corriente –un lenguaje directamente vinculado a la experiencia. Cuando sucede esto sucumbimos al segundo dogma del empirismo. El reduccionismo supone precisamente que cualquier juicio significativo equivale a una construcción lógica que se monta sobre un lenguaje más básico el cual alude a una porción determinada de experiencia que se conecta directamente al mundo (i.e. a un contenido empírico determinado). En lugar de esto, Quine propone hablar en estos términos: “La unidad de significación empírica es el todo de la ciencia” (Quine 1953/61-1963: 42). O bien mediante esta otra formulación que no se restringe sólo al lenguaje científico y que contiene la expresión jurídica de la que tanto hace uso McDowell: “Nuestros enunciados acerca del mundo se someten como cuerpo total al tribunal de la experiencia sensible, y no individualmente” (Quine, *ibid*: 42).

---

<sup>75</sup> Dispongo sólo de la traducción española de esta edición de *From a logical point of view*.

### Tercer dogma: dualismo esquema-contenido

Quine propone junto con el rechazo de las concepciones de significado ‘verificacional’ y ‘analiticidad’ descartar, tal como los empiristas lógicos la consideraban, a la noción de ‘contenido empírico’ habida cuenta de la inviabilidad del atomismo semántico. ¿Pero el empirismo de Quine sustraído de los dos dogmas que él mismo señalara, logra una versión aceptable de justificación entre la experiencia y el pensamiento?

Al rechazar la división analítico/sintético –el primero de los dogmas- Quine no rechaza la existencia de dos factores que contribuyen a la asignación de contenido a cualquier enunciado sintético. ¿Qué quiere decir esto? Que del hecho, de acuerdo a Quine, de que no podamos asociar contenido empírico a una oración no se sigue que, por ejemplo, todo nuestro edificio conceptual en su conjunto no se corresponda con la experiencia considerada como un todo no parcializable. Esto rehabilita algo que el segundo dogma parecía, en principio, haber condenado: *la separación drástica entre el lenguaje y el mundo*. Por consiguiente “[Quine] – tal como lo comenta McDowell- conserva una dualidad correlativa a la que figuraba en la idea de analiticidad (la analiticidad como propiedad de cierta clase de enunciados que son significativos con independencia del mundo empírico)” (M&W: 130). El propio Quine no tiene inconvenientes en explicitar esta consecuencia en su prólogo a 1980 de *From a logical point of view* (1953):

La única dosis de holismo que necesitamos a los efectos de dicho ensayo [i.e. “Two dogmas”] es reconocer que el contenido empírico de los enunciados científicos es algo que éstos poseen por bloques y que, en la mayoría de los casos, no puede repartirse entre enunciados individuales. En la *práctica*, el bloque de que se trata en cada caso no es nunca la totalidad de la ciencia; existe una gradación [...](Quine, 1980/2002: 22)<sup>76</sup>

Esta caracterización, pese a la matización importante del holismo, resulta problemática para Davidson. En “On the very idea of conceptual scheme” (1974) señala que, aún frente al rechazo del atomismo y la consecuente asunción del holismo semántico por “bloques”, este modo de plantear la relación mente y mundo tiene consecuencias

---

<sup>76</sup> La apelación a la práctica no es un elemento intrascendente aquí: es como si Quine dijera ‘las teorías no funcionan como los empiristas lógicos lo creían’.



epistemológicas graves: “(Al abandonar la concepción de significado y analiticidad) en lugar del dualismo de lo analítico y de lo sintético caemos en el dualismo del esquema conceptual y el contenido empírico” (Davison 1974/2004: 202). La comprensión integral del dualismo esquema-contenido precisa de dos advertencias, en el contexto de nuestro análisis:

- El dualismo esquema-contenido puede empardarse –tal como McDowell lo hace- con el Mito de lo Dado de Sellars, al menos en la versión de lo que él denomina “lo Dado exógeno”. En relación a esto, lo Dado como mítico contiene, siguiendo la caracterización de McDowell (M&W:135-7), dos acepciones fundamentales:

a) Lo “Dado endógeno” que consiste en afirmar que las impresiones sensoriales se identifican con juicios básicos que son el conocimiento fundamental sobre el que se apoya el resto de los juicios. Esos juicios que no son producto de proceso cognoscitivo alguno cuentan con dos características: (i) son el producto de stimuli causales externos sobre nuestro aparato sensorial pero, sin embargo, (ii) refieren a esos ítems llamados sensaciones o sense-data (Quine es el gran crítico de esta variante del Mito).

b) Lo “Dado exógeno” que es la tesis de que hay ciertos stimuli brutaemente causales que justifican las respuestas conceptuales (juicios o creencias empíricas) (pensemos aquí en lo que Sellars llamó “teorías de la apariencia” (cf. DeVries 2005, 101-105). En esta versión del Mito las ideas o impresiones de los modernos o bien las causas neuronales quineanas son ellas mismas las que se hallan a la base del orden de la justificación siendo los enunciados empíricos su resultado. No es que desde el enfoque de lo Dado exógeno se niegue la existencia de impresiones sensibles sino que se apunta a que el fundamento de nuestro conocimiento no puede ser ocupado por ellas (a razón de los dos dogmas del empirismo que muestra que la noción de conocimiento de sense-data –una porción discreta de experiencia correspondiente a un nombre o a cualquier otro elemento suboracional-como imposible). Esto no exime al empirismo quineano de la objeción escéptica en torno del origen de los stimuli causales “Porque –como recuerda Davidson aludiendo a Hilary Putnam- claramente las estimulaciones sensoriales de una persona podrían ser las mismas y

todavía el mundo externo ser diferente (recuerden el cerebro en una cubeta)” (Davidson 1983: 231).<sup>77</sup>

- Por mi parte, entiendo que el dualismo esquema contenido se emparda con la tesis de la indeterminación de la traducción de Quine (entiéndase: se emparda con el dualismo y no *con la crítica* del dualismo ya que Davidson está en lo correcto en atribuirle a su maestro una división tajante entre la mente y el mundo).<sup>78</sup>

En lo que sigue explico este último punto porque creo que es la forma más adecuada de mostrar que la razón de que el empirismo de Quine esté abierto a esta objeción puede explicarse mediante CEJ. Si Quine vuelve a caer en el Mito de lo Dado luego de su crítica lapidaria al empirismo lógico no es por una falta de precisión, sin dudas. La fuerza de CEJ es comprensible: parece que si no podemos atribuir la objetividad del contenido de nuestras teorías al establecimiento de relaciones de justificación con el ‘mundo externo’ entonces se pierden las esperanzas de reivindicar la objetividad del pensamiento. Y este es un costo alto a pagar. Pensemoslo así: a un empirista le parece obvio reconocer un nivel prejudicativo que sirva como base o evidencia de nuestras creencias no-inferenciales.

---

<sup>77</sup> (Cf. Putnam, 1981: 1-22).

<sup>78</sup> No estoy sólo en esta asociación. Barry Stroud (Stroud, 1965) piensa algo por el estilo en un debate acerca del desarrollo del convencionalismo epistemológico de Quine –a saber la tesis de que hay ciertas proposiciones que son verdaderas o falsas por convención, paradigmáticamente las verdades lógico-funcionales. Stroud, por otra parte, sostiene que de “Dos Dogmas” a *Word and object* (1960/2013) se da una transición. Quine pasa de sostener la tesis de que ningún enunciado es inmune de revisión –o de que todo enunciado es revisable- a la idea de que hay una clase de enunciados de la lógica que se mantienen no-revisables pero que podrían, como posibilidad, ser sometidos a revisión. Sin embargo, Quine –en la réplica a ese mismo artículo (Quine, 1965: 315-319) explica que las verdades lógicas son condiciones de traducción y por tanto su carácter convencional en “un sentido curioso” resulta inalterable: “Una secuencia fonética que hoy es una oración del inglés lógicamente verdadera podría algún día dejar de serlo. Nosotros no llamaríamos ese cambio un cambio en la lógica sino en el inglés ¿Y qué querríamos decir al llamarlo así? (...) La convención –salven la verdad lógica- salvaguarda la verdad lógica, en contra o a través de todas las vicisitudes comportamentales. Es en este sentido curioso que puede decirse que la verdad lógica sea verdadera, al fin de cuentas, por convención” (Quine, 1965:317-8).

## La tesis de la indeterminación de la traducción

El compromiso inaceptable que encierra la división esquema-contenido resultando “el tercer dogma” del empirismo tal como lo denomina Davidson- es el dualismo radical mismo: como se reparten las cartas el lenguaje queda del lado “endógeno” de un *dualismo* que reconoce como el factor “exógeno” –extraconceptual- a la experiencia. El ámbito del significado o del lenguaje para Quine se asocia a una expresión muy específica: “Soberanía conceptual” (Quine, 1960/2013:4).<sup>79</sup> En este sentido, no define nuestro aporte lingüístico frente a la experiencia como ‘conceptualización’ en términos neutrales sino que apela a una idea política: ‘soberanía’. Que lo conceptual sea soberano expone la raíz de la epistemología quineana: la contribución de la experiencia a la fijación del *contenido* de nuestro esquema conceptual carece de genuinas restricciones: el lenguaje por un lado y en el lado opuesto, en un territorio extralingüístico, se encuentra la experiencia. Esta relación lenguaje-experiencia es *contingente* hasta tal punto que es posible conceptualizar de dos maneras indecidiblemente diferentes la misma experiencia. Palabras más palabras menos es esta la tesis de la indeterminación de la traducción que es otro modo de plantear el dualismo esquema-contenido.

Para argumentar a favor de esto Quine, al igual que Rudolf Carnap, apela a la estrategia de hipotetizar la traducción de un lingüista como objeto de la investigación empírica (Orenstein, 2005: 133). Específicamente piensa una situación de “traducción radical” –de verter al propio idioma a una lengua desconocida para la cual carecemos de diccionarios o hablantes bilingües- para dar cuenta del lenguaje. Esta estrategia no es evidente: Quine interpreta que el conductismo de estímulo y respuesta –con ciertos refinamientos- resulta un buen recurso para pensar cómo funciona nuestro lenguaje sin el compromiso de apelar a nociones intensionales que tarde o temprano, según su parecer, conducen a algún error filosófico como encerrarnos en una gramática de términos psicológicos que precede a la distinción entre “sentido y referencia” de Frege o a buscar

---

<sup>79</sup> En esta cita referida Quine define a la soberanía de una forma que lo deja expuesto al dualismo esquema y contenido: “el dominio dentro del cual [se] revisa la teoría salvando los data” (idem).

entidades de dudosa constitución metafísica como las ideas Platónicas para explicar el significado (cf. Dummett, 1981).

Un traductor radical se enfrenta a un lenguaje desconocido pero ya cuenta, en el mismo instante en que accede a la tribu, con la mayor fuente de evidencia para interpretar a los hablantes foráneos: su conducta. Uno podría pensar, así, que en un presunto diario del traductor se anotan cosas como, por ejemplo, la reacción de un individuo ante cierto objeto: *planta, animal, casa*. Pero Quine se resiste a hablar, en este contexto, en términos de nombres que refieren a objetos y juzga que la respuesta conceptual mínima de un individuo se da mediante oraciones: en todo caso ‘He aquí una planta’, ‘He ahí una casa’ son oraciones mediante las cuales reacciona el hablante que se interpreta. Esas oraciones son la respuesta directa a los stimuli causales provenientes de la experiencia y se denominan oraciones con “significado estimulativo”.<sup>80</sup> El significado estimulativo de una oración es la clase de estimulaciones que incitarían una persona a asentirla. Con esta evidencia y el supuesto lógico de que el traductor reconoce el asentimiento del interpretado, se puede comenzar la tarea aunque sin llegar demasiado lejos.

Efectivamente, a un cierto punto es necesario que el traductor apele a “hipótesis auxiliares” que le ayuden a completar su manual de traducción. Esas hipótesis auxiliares consisten en la proyección de ciertas estructuras, en especial las verdades lógicas veritativo-funcionales, que forman parte del lenguaje que usamos y comprendemos. Barry Stroud recuerda, en relación a este punto, que esta estructura lógica del lenguaje del traductor marca como tal un límite a las alternativas de traducción y objeta que no todos los enunciados son inmunes a revisión (punto que posteriormente concederá Quine) (cf. nota 74). Con lo que la tesis quineana –producto del primer dogma– de que ningún enunciado es inmune a revisión encontraría en la lógica la excepción que confirma la regla.

Lo que Stroud, sin embargo, parece no valorar tanto es que la rigidez de los enunciados de la lógica se halla a expensas de la viabilidad de estas hipótesis auxiliares. *¿Podríamos traducir un lenguaje que pareciera no respetar nuestra lógica?* Creo que esta es una idea incomprensible. Por consiguiente, aunque es cierto que de “Two dogmas”

---

<sup>80</sup> Quine acuña esta terminología en capítulo dos de *Word and Object* (Quine, 1960/2013)

defiende que no hay verdades *a priori*— que no hay distinción entre enunciados analíticos y sintéticos— y que por tanto todos nuestros enunciados gradualmente están abiertos a revisión, el límite de este convencionalismo es que la clase de los enunciados de la lógica ocupan un papel prioritario respecto del resto de los enunciados: ellos nos permiten pensar otros lenguajes y alternativas dentro de nuestro propio lenguaje. Fuera de esa lógica cualquier lenguaje nos resultaría impensable. La idea “Soberanía conceptual” sólo cobra pleno sentido en el marco de un convencionalismo extremo con el que Quine se compromete hasta el fin de su obra tal como él mismo lo reconoce en su respuesta al argumento de Stroud.

La inclusión de estas ‘hipótesis auxiliares’ conduce al traductor hasta el final de su recorrido: de la mano de ellas y de la evidencia conductual elabora exitosamente un manual o diccionario de traducción para la lengua totalmente desconocida.

Pero supongamos que entra en escena un segundo traductor radical que, a la par del primero y sin conocimiento recíproco, haya realizado idéntica tarea con otros miembros de la tribu. Según Quine es lógicamente posible elaborar dos manuales de traducción que ajusten con la misma evidencia conductual y que sin embargo resulten indecibles entre sí (digo indecibles porque Quine lo plantea en estos términos: *no hay ni podría haber evidencia empírica que ayude a decidir entre uno y otro*). La indeterminación de la traducción, como tal, supone una distinción tajante entre lenguaje y mundo o entre lenguaje y experiencia para poder explicar, en efecto, el hiato entre los diferentes manuales de traducción y la evidencia conductual a la cual cada uno, de manera independiente, se ajusta. La célebre formulación de la tesis de Quine es la siguiente:

(...) los manuales para traducir un lenguaje a otro pueden delinearse de maneras divergentes, todas compatibles con la totalidad de disposiciones discursivas, [y] aún incompatibles unos con otros. En innumerables lugares divergirán al dar, como traducciones respectivas de una oración del lenguaje, oraciones del otro lenguaje, que no se ubican una en relación con la otra en ningún tipo de equivalencia plausible por más imprecisa que sea. Las vinculaciones directas más firmes de una proposición con estimulación verbal, por supuesto, son aquellas cuya traducción puede divergir menos drásticamente la una a la otra de manual a manual. Es esta última forma, como principio de indeterminación de la traducción, que intentaré hacer plausible [...] (Quine 1960: 2013: 24).

## Consecuencias de la tesis de Quine

Como estrategia para dar cuenta de las opciones múltiples que posibilita la tarea de la traducción, la indeterminación es una buena hipótesis, sin contar además con que plantea una teoría del significado despojada de los dos dogmas del empirismo. Sin embargo, cuanto menos resulta vulnerable a dos críticas, a saber: i) separa las nociones de verdad y de significado al posibilitar la defensa de que un esquema puede resultar verdadero pero intraducible en relación a otro que refiera a los mismos hablantes. A propósito de esto Davidson remarca de manera notable que la tesis del dualismo esquema-contenido y por ende la de la indeterminación va en contra de la principal indicación para una teoría satisfactoria de la verdad de un lenguaje L, a saber: si un lenguaje es verdadero la verdad de ese lenguaje se expresa en términos de traducción tal como lo capta la convención V de Tarski.

La convención V sostiene que es posible presentar un teorema de la forma S es V si y sólo si P donde S sea reemplazada por una descripción de S y P por ella misma si es español el LO [lenguaje objeto] o por una traducción al español si no lo es. Se ofrecen así las condiciones de V de la oración de una forma clara. (...) Sin embargo la noción de V supone la traducción de la oración a un lenguaje que conocemos. Dado que la convención V expresa la mejor comprensión sobre la V ésta supone una vinculación lógica con la idea de traducibilidad. *Pero el dualismo esquema-contenido separa la verdad de la traducción: un esquema es verdadero aunque no pueda ser traducido*” (énfasis nuestro) (Davidson 1974: 205-209)

ii) el dualismo radical de lenguaje y experiencia ya que sin una elucidación de un vínculo racional entre experiencia y lenguaje no hay otras alternativas para definir *normativamente* el dominio de lo conceptual. Esta es la crítica principal que McDowell realiza a Quine.

Aquello que hasta los empiristas lógicos se denominaba el ámbito de verificación o lo verificable o el ámbito del sentido pasa a ser, para Quine, el ámbito del lenguaje o de la soberanía conceptual. De modo que, según su enfoque, el lenguaje se confronta a la experiencia (desde ya Quine no deja de ser también un verificacionista, aunque refinado). La experiencia, por otra parte, es calificada por Quine como significación empírica. Sin embargo, al describirla en términos NNaturalistas torna imposible una experiencia

comprensible en términos de significado. La experiencia caracterizada en términos no-normativos no puede ser nunca un tribunal.

### ¿La experiencia reducida a “estimulación de los receptores sensoriales”?

Además de la cita donde se emplea la expresión ‘tribunal de la experiencia’ hay otros pasajes en los que Quine, en diversas partes de su obra, intenta definir o explicitar qué comprende por experiencia. Una y otra vez se lo ve zozobrar al definir la experiencia como un fenómeno extraconceptual. Veamos en este cuadro algunos ejemplos (nótese el contraste entre las dos primeras y las dos últimas):

Referencia	Cita
1) Quine, W. V. O. (1975). ‘The Nature of Natural Knowledge’, in S. Guttenplan, ed., <i>Mind and Language</i> Oxford University Press, 68.	“Nuestra única fuente de información acerca del mundo externo es a través del impacto de los rayos de luz y las moléculas sobre nuestras superficies sensoriales”
2) (1960/2013) <i>Word and object</i> , Cambridge Mass: The MIT Press, 20.	“Las irritaciones de la superficie... agotan nuestras pistas de un mundo externo”
3) (1969). <i>Ontological Relativity and Other Essays</i> NY: Columbia University Press, 75	“Las estimulación de sus receptores sensoriales es toda la evidencia que alguien ha tenido para, en última instancia arribar a su representación [ <i>picture</i> ] del mundo”.
4) [Ídem]	“Dos principios cardinales del empirismo permanecen irrefutables... Uno, es que cualquier evidencia que haya para la ciencia es evidencia sensorial. El otro ... es que toda inculcación del significado de las palabras, debe reparar en última instancia en la evidencia sensorial”.
5) (1973) <i>The roots of reference</i> , La Salle Illinois, Open Court, 38.	Las observaciones [son básicas] tanto en el respaldo de la teoría como en el

	aprendizaje del lenguaje [...] ¿Qué son las observaciones? Son visuales, auditivas, táctiles y olfativas. Son sensoriales evidentemente y por tanto subjetivas [...] ¿Debemos decir entonces que la observación no es sensación? No”.
--	---

A propósito de esta enumeración que -nobleza obliga- tomamos de Davidson éste destaca dos cuestiones (Davidson 1983: 229/30): la primera es que en virtud del carácter subjetivo que Quine adjudica a las sensaciones deja de hablar de ‘observación’ y se circunscribe a ‘oraciones observacionales’. La diferencia, claro está, entre una observación y una oración observacional es la diferencia entre ‘ver la mesa Roja’ y ‘Ver que la mesa es roja’ (es la distinción que grandes filósofos como Hume parecieron pasar por alto condicionados por la ambigüedad de la terminología asociada a la percepción por su época –i.e. el concepto de ‘idea’).<sup>81</sup>

Davidson repara, asimismo, en la noción de ‘evidencia’ y afirma que una observación a diferencia de una oración observacional no puede jugar el rol de evidencia debido a que no tenemos razones concluyentes para creer que todas ellas resulten verdaderas. En respuesta a esta objeción escéptica apela a una actitud un tanto quietista y, si bien está lejos de ser un escéptico en relación a la verdad –al modo de v.g. de Richard Rorty-<sup>82</sup>, cree que es posible dar una respuesta ordinaria al escepticismo de la siguiente forma: es improbable que todas nuestra oraciones observacionales sean en su conjunto falsas. Asimismo, por las condiciones para llevar a cabo la tarea de interpretar a otras personas dicha consecuencia nunca podría resultar efectiva.

---

<sup>81</sup> Hacking elabora un excelente análisis acerca de la complejidad de este término en la Modernidad cf. Hacking, 1972.

<sup>82</sup> Putnam en una entrevista de hace unos años desliza, al respecto, una frase formidable “Rorty piensa que el concepto de justificación es un concepto sociológico (...) es un explícito relativista sobre la justificación y es un escéptico en relación a la verdad” (Putnam, 2013).



## El contenido empírico como objeto de la ciencia natural

Quine cae en el mito de lo Dado en su versión menos difundida: lo Dado exógeno. Aunque no postula entidades sensoriales como objeto de un conocimiento distintivo por su incorregibilidad como fundamento último de los juicios empíricos, sostiene que hay unos stimuli que garantizan el rol justificatorio de la experiencia. A los fines de fundamentar nuestro conocimiento cree, por tanto, que a su base se encuentra la experiencia entendida como un conjunto de irritaciones en las terminaciones nerviosas (que se hallan por fuera del ELR) que impactan sobre el sistema de enunciados aceptados por el sujeto (que sí se hallan dentro del ELR). Siendo así no se explica qué tipo de vínculo epistemológico se establece entre la experiencia extraconceptual y los juicios que son un ejercicio de nuestra actividad conceptual.

La crítica de McDowell a este respecto es acertada. La ejemplificamos en algunos párrafos de entre los más elocuentes:

A pesar de toda su retórica judicial, Quine concibe a la experiencia de tal forma que no le deja a esta la posibilidad de figurar dentro del orden de la justificación, como algo opuesto al orden de los sucesos regidos por leyes. *Todo lo cual es lo mismo que decir que la significación empírica es un asunto de la ciencia natural* (énfasis nuestro). (M&W: 213)<sup>83</sup>

Quine sigue pensando en términos de algo Dado externo: según su concepción oficial, la experiencia carecería de una supuesta relación racional con la creencia, como es característico en el mito de lo Dado; pero *la retórica del tribunal, que no está ahí como una mera decoración*, implica una relación racional entre la experiencia y la creencia. De manera que el pensamiento quineano se nos muestra como una extraña combinación: *Quine trata de rechazar lo Dado endógeno sin acabar de rechazar del todo lo Dado exógeno*. Según la concepción de Quine la ‘soberanía conceptual del ser humano’ carece de límites a su libertad que se hayan generado internamente; pero tal soberanía

---

<sup>83</sup> Es porque Quine no logra completar el ataque contra toda forma de lo Dado por lo que McDowell decide leerlo a la luz de Sellars. A diferencia de este último, Quine no completa el ataque a toda forma concebible de lo Dado. Lanza dos argumentos poderosos y concluyentes contra lo Dado endógeno –los dos dogmas– pero defiende que la experiencia, concebida en términos extraconceptuales, oficia como tribunal de las respuestas conceptuales consistentes en juicios empíricos.

actúa dentro de los límites que se le han impuesto desde fuera de su dominio (énfasis propio) (Ibid).

Supongamos que Quine optara por desambiguar su postura frente a la experiencia a favor de su rol bruta causal sin consecuencias epistémicas. Supongamos que concediera que la experiencia da origen a ciertas respuestas conceptuales pero que, no obstante, no justifica en absoluto dichas respuestas. ¿Sigue resultando, en este marco presunto, un problema el que la experiencia no oficie de tribunal de los juicios o creencias empíricos? Sin lugar a dudas, la justificación de nuestras creencias debería resultar interna a nuestro sistema epistémico. Pero, de nuevo, ¿qué inconvenientes traería asumir una variante semejante de coherentismo epistemológico? ¿Qué dificultades insuperables conlleva sostener que debido al carácter de nuestra experiencia todo lo que ella puede ofrecernos son causas brutas y que esas causas son la única dependencia de nuestras creencias en relación al “mundo”?

Si bien Quine no optó por esta vía fue Davidson quien lo hizo y contemporáneamente Brandom en (Brandom, 1994). Davidson restituye la importancia de la noción de “contenido empírico”; cree que esta idea es fundamental para explicar la naturaleza de nuestros conceptos y, en parte, la justificación de nuestros juicios de experiencia. Pero renuncia, a su vez, a la idea de que la experiencia justifique nuestros juicios —lo que hemos denominado EMjustificatoria— para concederle espacio al coherentismo.

De acuerdo a nuestro filósofo de Pittsburgh esta opción davidsoniana corre el riesgo de *vacuidad*, es decir de dejar al pensamiento como un “engranaje girando en el vacío sin fricción [alguna]” (M&W: 18). Ponderando el examen detallado de Davidson sobre el empirismo sin Dogmas de Quine y su inclusión de un tercer problema tiene asidero esta crítica ¿Cabe pensar que el coherentismo no ofrece ninguna idea restricción para el pensamiento? Durante el resto del capítulo damos respuesta a este interrogante.

## Internalismo vs externalismo epistemológico

Antes de discutir el coherentismo introduzcamos los conceptos de internalismo y externalismo epistemológico. Esta dicotomía ha sido una herramienta recurrente para pensar la justificación en las últimas décadas. Según creemos la dicotomía adolece de algunos problemas y nos gustaría ofrecer algunos argumentos para respaldar nuestras reservas.

El internalismo epistemológico afirma que la justificación debe ser “accesible a la reflexión” (Steup, 1994: 84) es decir accesible a la conciencia del agente. Esta idea refleja lo que Lawrence Bonjour (Bonjour, 2010) ha denominado “internalismo del acceso” en contraste con un internalismo “mentalista” que sólo se compromete con la idea de que hay entidades internas a la mente del sujeto que justifican sus juicios aún cuando esas entidades no le resulten accesibles. Según nuestra perspectiva el carácter interno de la garantía epistémica va atada a su accesibilidad. Respecto del mentalismo –que separa el carácter interno de la accesibilidad- el propio Bonjour no tarda en percatarse de que lo que importa del internalismo es la disponibilidad para la justificación y no tanto su existencia ya que corremos el riesgo de asociar la garantía epistémica a algún tipo de ‘cosa’ o ‘suceso’ en la mente; así concluye que la consideración correcta del internalismo es, después de todo, el internalismo del acceso” (ver Steup 1996: 84 cit en Bonjour 2010: 34 y además 34-36).<sup>84</sup>

Pero para muchos es dable pensar en garantías epistemológicas ‘externas’ a la accesibilidad del agente. En efecto el externalismo epistémico es la tesis de que las garantías para casos de conocimiento no son accesibles a la conciencia del agente. Creemos que esta idea deforma el sentido de la práctica de justificar como algo propio de los agentes en relación a sus creencias. No nos explicamos cómo pudiera haber conocimiento sin el rasgo de autoconciencia respecto de las propias garantías que me hacen sostener *p* o *q*. Cualquier garantía epistémica que se sitúe fuera de la conciencia del agente epistémico... no puede, por principio, ser nunca garantía de conocimiento.

---

<sup>84</sup> Según Bonjour el internalismo epistemológico tiene tres subclases una de las cuales es el internalismo de la garantía epistémica (con sus correspondientes contrapartidas externalistas, desde ya). Para nosotros sólo interesa el internalismo del acceso.

‘Pero hay casos de conocimiento que no cumplen el requisito de justificación’, podría decir alguien. Y, en efecto, se trata de casos de agentes con una tendencia o habilidad fiable de provocar creencias verdaderas. Hay casos célebres en la literatura epistemológica tal como el sexador de pollos –un agente que puede distinguir el sexo de los pollos de manera fiable sin poder explicar cómo lo hace- o la mujer que puede discriminar entre vasijas toltecas y aztecas sin dar cuenta de cómo es que lo hace. Pues bien nosotros creemos que aquí se debe tener ciertos recaudos a la hora de afirmar categóricamente que las garantías del creedor fiable son externas en el sentido de inaccesibles a su conciencia. Aún cuando el agente no cuente con los elementos para decirnos cómo es lo que hace de allí no se sigue que no pueda adquirirlos mediante algún tipo de educación. Es decir, los casos fiables demuestran que no es requisito de conocimiento que uno sea capaz de hacer explícitos los criterios en base a los cuales juzga o cree. Esto es cierto porque de hecho funciona; hay creedores fiables en nuestra sociedad y muchas veces nosotros somos uno de ellos o ellas. Lo que pretendemos decir es que el fiabilismo de estos casos no ajusta con el externalismo del acceso. Contra lo que piensa el externalismo el agente podría acceder a la explicitación de sus criterios mediante una preparación adecuada. Esto es: el estudiante de gramática puede explicitar las reglas en base a las cuales se expresa. El músico autodidáctica puede explicar, si aprende música académica, cómo realiza sus armonías. El sexador de pollos podría decir cómo es que logra arribar a ese criterio de demarcación de sexos si es que le explican que ciertos aromas son distintivos de pollos hembras y así. Con lo que el requisito para detectar un caso de creencia fiable es la imposibilidad de hecho pero no de derecho o virtual de explicitar cómo es que alguien logra comprometerse con creencias verdaderas sistemáticamente sin justificación.

Tomando en cuenta esta salvedad en los casos de fiabilismo la incapacidad de acceder a garantías de conocimiento anula la posibilidad de calificar a un caso como una instancia de conocer. De lo contrario, si asumimos que es posible que haya creencias cuyas garantías nos son inaccesibles corremos el riesgo de no tener una distinción entre agentes que están justificados a sostener *p* y agentes que no ya que resultaría posible que alguien estuviera justificado epistémicamente a sostener *p* sin que lo sepa. Discutiremos más extensamente este punto en el Epílogo dedicado al concepto de ‘*entitlement*’ de Tyler Burge (cf. epílogo 1)

## Davidson, el coherentismo epistemológico y la objeción de vacuidad

Junto con Davidson puede afirmarse que la idea de “confrontación” entre el lenguaje y una realidad extraconceptual es “absurda”.<sup>85</sup> Sobre la plataforma de la crítica del dualismo esquema-contenido o del Mito de lo Dado –que de acuerdo a nuestro análisis son dos expresiones de un mismo argumento- dicha confrontación encierra una contradicción: por un lado, la confrontación con el mundo ha de ser la norma que regule el pensamiento – es esta convicción la que le da sentido a la apelación al mundo como instancia objetiva decisoria- pero, por otro lado, al definir el carácter extraconceptual del mundo al cual se confrontan nuestros juicios empíricos resulta que no hay vínculo racional concebible.

El coherentismo, de acuerdo a McDowell, renuncia a la idea de restricción racional en virtud, justamente, del Mito de lo Dado y se conforma con una noción de justificación interna al sistema de creencias. Esto no resultaría problemático si es que la explicación del conocimiento también fuera una explicación acerca de la intencionalidad, es decir la característica de nuestros estados intencionales de referir a objetos o situaciones del mundo. Pero de acuerdo a McDowell una cosa no implica la otra. El coherentismo de hecho aunque ofrece una teoría de la justificación carece de una teoría de la intencionalidad.

Pues [el coherentismo de] Davidson cree que el único motivo de requerir una conexión racional entre las intuiciones y los pensamientos es el de cerciorarnos de que está justificado que adoptemos uno u otro pensamiento, como si pudiésemos dar por supuesto que todos ellos son realmente pensamientos, que poseen contenido. Mas, si no hemos permitido que las intuiciones entablen relaciones racionales con los pensamientos, lo que se pondrá con cuestión será precisamente si estos poseen contenido o no (énfasis nuestro) (M&W: 68)

De modo que sin un criterio de restricción racional no podemos explicar cómo nuestros pensamientos adquieren contenido aún antes de decidir si adoptamos uno u otro. Si uno acepta esta amenaza de vacuidad el coherentismo resulta insostenible. Nosotros creemos que es posible neutralizar esta objeción ya que el coherentismo ofrece una idea de

---

<sup>85</sup> Davidson sostiene en “A coherence theory of truth and knowledge” literalmente esto: “la idea de confrontación es absurda” (Davidson 1983/2006: 225).

restricción racional al modo de ciertos juicios básicos que se articulan inferencialmente con otros juicios menos básicos o inferenciales. El empirismo clásico creía que los juicios no-inferenciales eran producto de una clase particular de conocimiento sensorial que se diferenciaba del conocimiento inferencial por su carácter infalible y por su contacto directo con la experiencia. El coherentismo rechaza esta diferenciación entre modos de conocimiento porque considera que los juicios inferenciales son fundamentales para la comprensión de los juicios no-inferenciales. En un sentido, claro está, los juicios no-inferenciales respaldan los inferenciales debido a que no hay nada más básico que ellos en el orden de la justificación. Sin embargo, tomando en cuenta la aplicación de los conceptos y la articulación inferencial del contenido conceptual, los juicios no-inferenciales precisan de una articulación con juicios inferenciales en lo que podríamos llamar el orden de la comprensión. Efectivamente es esto lo que Sellars pretende decir cuando defiende – tal como Brandom dice- “el papel esencial que desempeña la articulación inferencial incluso en relatos no-inferenciales” (Brandom 1994: 326). Esto significa que,

Hay casos específicos de [creencias no inferenciales] en el sentido de que su adquisición no es la conclusión de un proceso inferencial. Pero no hay [creencias] que sean no-inferenciales en cuanto a la posibilidad de entender lo que expresa una frase sin dominar las relaciones inferenciales entre su contenido y el de otras (Brandom id, 329).

La clave de esto está en EPM, texto que el propio Davidson reconoce como antecedente de su coherentismo (cf. Davidson, 2003). El rol fundacionalista atribuido a los relatos no-inferenciales ajusta con una intuición que el propio Sellars no está dispuesto a resignar y que Davidson no se resiste a admitir del todo: nuestra trama de creencias cuenta con ciertos enunciados básicos que respaldan juicios empíricos. En EPM la expresa de esta forma.

[E]l conocimiento no inferencial de hechos que pertenecen a esta estructura [no inferencial] constituye el *tribunal de apelación supremo* para todas las afirmaciones de hechos –particulares y generales- acerca del mundo (énfasis propio) (EMP: 68/69)

Notese la resonancia de la idea quineana de ‘tribunal de la experiencia’ en la expresión “tribunal de apelación supremo”. Pero la disidencia, por otra parte, en relación a las teorías fundacionalistas clásicas tiene que ver fundamentalmente con su compromiso con una

concepción holista del conocimiento. Puesto que Sellars no acepta que ese ‘conocimiento empírico’ no dependa de “ningún otro conocimiento ni de estado de hechos particulares ni de verdades generales” (EMP: 69) (como los suponían los empiristas clásicos o los empiristas lógicos). En otras palabras, no cree que el fundamento de nuestras experiencias sean experiencias sensibles, Dadas, atómicas y no epistémicas o misteriosas oraciones inmediatamente aceptables por los agentes que nada tienen que ver con el resto de nuestros juicios.

Los enunciados no-inferenciales son precisamente los “reportes de observación” (EMP: 78). A lo largo de EPM Sellars emplea la expresión de ‘conocimiento empírico’ para referirse a ellos. Hay, en efecto, un conocimiento sensorial que se distingue de la percepción. La percepción en el esquema de Sellars, como así en el de Davidson, *no es una fuente de conocimiento* pero, no obstante, brinda las condiciones para que haya conocimiento sensorial en la acepción mencionada: juicios básicos que respaldan otros juicios.

### **La concesión del EM al coherentismo**

A propósito de esto McDowell, analizando este coherentismo que incluye la idea de “tribunal de apelación supremo”, se lamenta de que Davidson se haya quedado atado al vocabulario de “creencia” para definir su postura. Veamos su valoración del enfoque y la crítica:

Naturalmente, -nos dice- el pensamiento davidsoniano no prescinde de todas las diferentes modalidades que puede adoptar la idea de *que el pensamiento empírico sea racionalmente vulnerable* al curso de la experiencia. “El curso de la experiencia podría interpretarse como la sucesión de circunstancias consistentes en que a uno se le muestren las cosas de tal o cual modo, y todo ello afecta racionalmente a la actividad de configuración de la propia visión del mundo (énfasis propio) (MyW: 139)

‘Las visiones de mundo’ dependen entonces de las impresiones sensoriales que, en el esquema de Davidson, no aportan conceptualmente a lo que el “sujeto habrá de pensar”. Al

ponderar la posibilidad de establecer estas visiones de mundo como restricciones racionales al pensamiento, McDowell, sin embargo, no rechaza el enfoque coherentista de plano:

Si Davidson [o Sellars puede agregarse] desea[n] reconocer que el modo en que se nos muestran las cosas ejerce una función de fundamentación, parece poco feliz que hable[n] con esta insistencia de las creencias, como mínimo desde un punto de vista terminológico.

Este párrafo se entiende no sólo como una *concesión* sino como un diálogo con el propio EM. Hasta M&W, McDowell cree que podemos concebir las impresiones sensoriales al modo de juicios posibles de ser afirmados o como la idea de contenidos creíbles que funcionan como “valor de cambio” [*at face-value*]. Una noción bastante extraña que refiere a la forma lógica proposicional de la intuición sensible pero que separa la afirmabilidad como una cuestión dependiente de las habilidades conceptuales del sujeto.<sup>86</sup>

Pero lo más importante de la consideración de McDowell es la moraleja final que ofrece acerca de la apuesta por el coherentismo:

[Davidson] podría haber formulado esta misma tesis [la célebre fórmula del coherentismo: sólo una creencia justifica otra creencia] de esta otra manera: nada puede contar como una razón para sostener una creencia excepto alguna otra cosa que también se encuentre en el espacio de los conceptos, como, por ejemplo, una circunstancia que consista en que a un sujeto las cosas se le estén mostrando de tal o cual modo” (MyW: *Ibidem*)

La rectificación terminológica de McDowell pese a ser relevante no conlleva un rechazo a esta versión ‘mejorada’ de coherentismo. Lo único que objeta es la falta de valor epistemológico de las impresiones sensoriales. Sin embargo, si contamos con la idea de ciertas ‘circunstancias en el modo en que se nos aparecen las cosas’ hay un mínimo criterio

---

<sup>86</sup>Crispin Wright no encuentra diferencias entre esta alternativa y el coherentismo; de allí que le proponga a McDowell un “coherentismo extendido”. A partir de 2008 McDowell rechaza esta concepción básicamente por dos razones: 1) en la gran mayoría de los casos no percibimos judicativamente (en relación a esto han sido fundamentales las críticas de el propio Davidson 1999, Barry Stroud, 2005, Charles Travis 2004, Arthur Collins, 1998 y Michael Ayers 2004, por una parte, y las críticas provenientes de los no conceptualistas bajo el argumento de una diferencia representacional entre percepción y juicios. La lista es larga: Crane, 1988; Dretske, 1981, Peacocke 1986, 1989, Peacocke 1992, Tye 2005, 2006, Heck 2000) 2) no existe actitud epistémica - clara, a nivel de los juicios empíricos, consistente en diferenciar entre la comprensión de ese juicio y su aceptación.



para explicar el contenido empírico y por tanto la justificación de las creencias empíricas. Claro que McDowell no está de acuerdo con esta opción ya que si la percepción juega además un rol epistemológico distintivo nos abre a hechos del mundo de manera irrecusable. Este requisito no podría cumplirlo el coherentismo con la apelación a esta idea de “circunstancias consistentes en que a uno se le muestren las cosas de tal o cual modo” ya que el error en los juicios no-inferenciales no se explicarían porque que carecen de la fundamentación de la experiencia sino porque se da un error en las condiciones para percibir o una precipitación en el juicio. Sin embargo esos errores, en un marco social, pueden ser detectados. Por ejemplo: alguien puede señalarnos que la vela encendida que vemos es un reflejo en un espejo y no la vela misma. Hasta donde estimamos esta solución dejaría disconforme a McDowell ya que habría rasgos comunes entre juicios de percepción verdaderos y falsos y esto haría ajustar a la visión coherentista de la percepción dentro del argumento por la ilusión. De acuerdo al argumento de la ilusión dado que cuando me equivoco en percibir algo mis percepciones no son acerca de nada, ellas son acerca de una interfase epistémica que la tradición llamó comunmente un dato sensorial. Esto implicaría que no percibimos directamente el mundo sino a través de esas interfases y que la diferencia entre casos exitosos de percibir y no exitosos resulta, por principio, improbable. El argumento por la ilusión conduce a la imposibilidad del conocimiento.

Desde el coherentismo la solución a esta objeción no está en ofrecer una contrarréplica sino en proponer una visión social de la justificación que requiere, como mínimo, en pensar en el rol básico de la atribución intencional. En un contexto de atribución los errores en juicios empíricos son subsanables en la medida en que otros pueden corregirnos en el caso de que explicitemos juicios que demuestren que percibimos de manera incorrecta. McDowell podría profundizar la objeción y señalar que una comunidad en su conjunto puede ser objeto de una ilusión. De ser así no habría nadie que pueda corregir al resto de su percepción errónea. Sin embargo, esta supuesta objeción pone en pie de igualdad a toda variante de justificación. Si mi creencia está fundamentada en la experiencia por más que mi experiencia me abra directamente al mundo podría suceder que los estímulos causales que dan condiciones a mi aparato perceptivo sean producto de estimulaciones artificiales tal como sucede en la Matrix. Y esta profundización del escepticismo parece que no puede vencerse más que señalando que el escéptico

disconforme supone que la única forma de evitar el posible error sería situándonos más allá de nuestras creencias, en una posición como de Ojo de Dios -un punto de vista trascendente<sup>87</sup> que garantice la correspondencia del mundo lingüístico con hechos extraconceptuales- que confirme la correspondencia entre el pensamiento y el mundo. Creemos que esta variante de realismo metafísico tiene puntos inexplicables empezando por la imposibilidad de asumir ese rol de espectador divino que garantice la correspondencia.

A propósito de esto último una vez que hemos explicado que el coherentismo ofrece una idea de restricción racional y que hemos señalado que el propio McDowell concede la existencia de este criterio en el abordaje coherentista, vale preguntarse cómo es posible pensar la verdad en ausencia de una base autónoma de verdades no inferenciales tal como la tradición cree que lo ofrece la experiencia. Nuestra respuesta es que el criterio de verdad es un ajuste entre las prácticas. Este criterio se corresponde con una idea del pragmatismo clásico.

### **Coherentismo y la concepción pragmatista de la verdad**

La forma en que el coherentismo entiende las creencias y su relación con la verdad ajusta bastante con lo que Susan Haack (Haack 1982: 118-120) reconstruyó como el marco general de la teoría de la verdad pragmatista que sería consecuencia de la teoría de la investigación de Peirce, según la cual, ‘la verdad es el fin de la investigación’ y de la elaboración de la concepción peirceana de la creencia y la verdad por parte de William James quien establecía como criterio de verdad de una creencia o idea –tal como él le llama- a su *satisfactoriness*, esto es, a su capacidad de actuar: “Una idea es verdadera – sostiene- cuando nos permite avanzar y nos lleva de una parte a otra de nuestra experiencia, enlazando las cosas de un modo satisfactorio, actuando con seguridad, simplificando y

---

<sup>87</sup> *Transcendental* – tal como advierte Kant- no es lo mismo que *trascendente*. Los principios del entendimiento puro que antes hemos mencionado –las categorías- sólo deben aplicarse empírica y no trascendentalmente, esto es, sobrepasando los límites de la experiencia. Un principio que elimine tales límites, que ordene incluso sobrepasarlos, se llama, en cambio, *trascendente*” (Kant 1781-7/2004: A 296- B 353).

economizando esfuerzos” (cit. en Reale e Antiseri 1984/1988: 440).<sup>88</sup> Si una creencia, según esta definición, nos enfrenta a una duda que nos paraliza, no permitiéndonos idear un curso de acción, entonces cabe considerar esa creencia inútil o insatisfactoria y en consecuencia falsa. La forma en que James define la creencia es insertándola en un marco holístico junto a otras creencias lo cual no debe engañarnos. Si bien esto “introduce un elemento de coherencia” a su teoría tal como advierte Haack, la idea de que una creencia es confirmada por la experiencia es irrenunciable en James.

La explicación que hace James de la forma en que uno ajusta a sus creencias cuando entra nueva experiencia, maximizando la conservación del antiguo conjunto de creencias al mismo tiempo que restaurando la consistencia (...) introduce un elemento de coherencia. Las creencias verdaderas, son aquellas que son verificables, i.e, aquellas que son a la larga confirmada por la experiencia. (Haack 1982: 119)

Lo que sucede es que el tipo de corroboración jamesiano es bastante particular. Habría que pensarlo en retrospectiva. Es más o menos fácil, a propósito de esta última posición, pensar ejemplos con los juicios morales. Imaginemos que creo que está mal mentir. Supongamos que mi padre espera convaleciente una leve mejoría que sea el inicio de recuperación de su salud muy castigada y que, además, por esa época fallece sorpresivamente su hermano. Si le digo la mala noticia es posible que su ánimo empeore y que se reduzcan las probabilidades de su mejoría. Si no se lo digo falto a una creencia moral que he sostenido la mayor parte de mi vida referida a que está mal mentir y que es preferible decir la verdad aunque sea doloroso. En tal circunstancia una buena alternativa es modificar mi creencia o al menos relativizarla. Con esto yo no me ahorro cuestionamientos por mentir pero al menos salgo de la duda de si hacer o no algo al respecto. Más tarde,

---

<sup>88</sup> (Reale e Antiseri 1984/1988) hacen una excelente exposición de esta idea como así de sus variaciones y críticas. Por otra parte, vale aclarar que pese a las afinidades entre los puntos de vista de Peirce y James, hay algunas diferencias que deben mencionarse. Siguiendo a Haack en tanto que Peirce era un realista James se inclinaba hacia el nominalismo lo cual le traía problemas a la hora de explicar las creencias posibles de ser verificadas pero todavía no verificadas efectivamente. Por otra parte, James afirma reiteradas veces que una creencia verdadera es buena o conveniente dando a entender en que la verdad podría identificarse con aquello que nos agrada. Por nuestra parte no creemos que James pensara esto último pero sí su estilo efectista de exponer las ideas lo obliga a hacer ciertas matizaciones (ver Haack 1982: 119-120)

cuando todo haya pasado, mi postura no será la de ‘me superó la situación’ y visto en perspectiva es probable que reconozca que esa creencia –la primera- era falsa.

A nivel de los juicios empíricos es más difícil aunque no imposible pensar en casos equivalentes. De todas maneras el coherentismo de Davidson se alimenta de la constatación de que *un* criterio epistemológico aceptable es la coherencia interna entre creencias. A partir de esto último podemos inferir que nadie podría tener un trato exitoso con el mundo si piensa de esa manera, es decir, habría cosas que lo obligarían a revisar esas creencias. Por otra parte, la distinción entre creencia y verdad emplaza un hiato epistemológico difícil de cerrar si es que uno no se compromete con una metafísica que involucre ‘el ojo de Dios’. De no optar por esta salida no nos queda más que convivir con cierta dosis de escepticismo: para la mayoría de los compromisos de nuestras vidas, podemos estar equivocados, aún con la mayor evidencia disponible a la mano.<sup>89</sup> Claro que nada evita que esta concepción produzca una cierta insatisfacción intelectual y práctica.

### **La independencia lógica de EMjustificatoria y del conceptualismo**

Tal como dijimos el EM o conceptualismo involucra cuatro tesis:

- i. Existe una distinción sustentable entre experiencia y juicio
- ii. La experiencia es un logro conceptual (conceptualismo)
- iii. La experiencia justifica los juicios EMjustificatoria
- iv. “somos normativamente responsables por cómo es el mundo a través de la experiencia perceptiva” (EMnormativa)

Todo el recorrido en torno de teorías sobre el contenido empírico nos permite concluir que la implicación CEJ es comprensible si uno no tiene una explicación de cómo articular entre enunciados inferenciales y no-inferenciales. El coherentismo de Davidson –auxiliado con

---

<sup>89</sup>En efecto es la situación frente a la cual se encuentra un juez que dictamina en función de la evidencia disponible. Ricardo Caracciolo sostiene que si un juez dictamina en función de premisas empíricas falsas entonces no es que haya aplicado mal la norma sino que directamente no la aplicó, sobre este tópico hay un debate con Pablo Navarro. (Cf. Caracciolo, R. 2013, Navarro, P. 2014).

algunas explicitaciones del examen de los reportes no-inferenciales de Sellars- ofrecen dicha explicación. En ese sentido encontramos una idea de restricción racional en el marco de una teoría no fundacionalista: el coherentismo.

Con esto podemos dar cuenta del estatus epistemológico de los juicios no-inferenciales. El coherentismo no deja de estar en lo cierto en que el conocimiento sólo se expresa en términos de juicios y que entre esos juicios debe haber algunos más básicos que otros so pena de echar por la borda la misma imagen de coherencia epistémica. Sin embargo, parece evadir al problema de la posibilidad de una distinción relevante entre experiencia y juicios. *Aunque prescindamos de ella no nos brinda razones para rechazarla del todo y creemos ineludible descartar de plano cualquier posición fundacionalista como paso previo a la adopción del coherentismo.*

Por su parte el coherentista nos dice ‘para explicar el conocimiento no necesito apelar a una instancia prejudicativa que funcione como evidencia para los juicios. Sencillamente parto de juicios no-inferenciales que aportan a la articulación lógica con juicios inferenciales. En definitiva la representación perceptiva no me interesa para explicar el conocimiento. ¿Y si puedo explicar el conocimiento sin ella, aún reconociendo que dicha instancia existe y está conceptualmente articulada, para qué me serviría? ¿De qué me serviría si ya he reconocido que la experiencia no justifica el conocimiento?’

Una objeción posible al coherentismo epistemológico no es que no ofrezca una idea de restricción racional –tal como lo hace el coherentismo- sino que no logre, en efecto, refutar de plano toda opción fundacionalista que apela a la distinción entre experiencia y juicios. Ahora bien, siguiendo la voz de nuestro presunto coherentista, debemos explicar para qué diantres reconocer que hay una instancia más básica que el juicio de carácter conceptual si es que no va a justificar los juicios empíricos... la objeción posible no parece ser buena.

## Conclusiones

- El empirismo desde los empiristas lógicos ha intentado dar cuenta de EMjustificatoria. Ninguno de esos intentos ha logrado dar una articulación clara entre experiencia y juicios empíricos. Diversas críticas han mostrado la ineficacia de ciertas tentativas de articulación: los dos dogmas del empirismo, el dualismo esquema-contenido, el Mito de lo Dado.
- Abandonar el intento de defender EMjustificatoria no nos conmina a abandonar una explicación en torno del carácter del contenido empírico.
- El coherentismo epistemológico ofrece una idea de restricción racional para el pensamiento con lo que en principio es una buena opción para dar cuenta de la intencionalidad y de la justificación.
- El coherentismo no puede refutar –si bien no se lo propone- que haya una distinción relevante epistemológicamente entre experiencia y juicios.
- ¿Si el contenido perceptivo no justifica aún cuando se defienda el conceptualismo del contenido empírico qué sentido tiene su defensa si ya hemos reconocido que EMjustificatoria es insostenible y que por tanto el conceptualismo no tiene relación con la epistemología?

Habida cuenta de las dificultades del coherentismo, aún ofreciendo una idea de restricción racional, uno tiene esperanzas que el EM pueda mantener en pie EMjustificatoria. El capítulo siguiente barre con ellas al mostrar que las diversas tentativas para ofrecer EMjustificatoria son insostenibles. Esto nos abrirá paso a la idea de habilitación. Sin embargo, si la idea de habilitación no marca una diferencia teórica relevante notable, siguiendo el sano espíritu pragmatista, habría que preguntarse *¿tiene sentido diferenciar, en el ámbito de lo conceptual, el plano de la experiencia como algo diferente al plano de los juicios o creencias no-inferenciales?*

## **INTERLUDIO SEGUNDO**

### **Algunas objeciones más al coherentismo**

Si bien hemos examinado la crítica mcdowelliana del coherentismo de Davidson – i.e. la objeción de vacuidad-, existen otras críticas a la justificación concebida en términos coherentistas. Por otra parte, el coherentismo de Davidson aunque probablemente sea la versión más célebre tampoco es la única con lo que nos resulta importante para nuestra investigación una caracterización general. Correspondientemente consideraremos otras críticas clásicas al coherentismo y le daremos respuesta desde nuestro enfoque.

### **Una definición general de coherentismo**

El coherentismo es, ante todo, una teoría de la justificación que sostiene que una creencia se justifica por su vínculo con otras creencias. Al igual que el fundacionalismo, al menos en las variantes empiristas clásicas y el EM, defiende que las garantías epistémicas de nuestras creencias deben ser accesibles a la conciencia del agente. Suscribe por tanto el internalismo epistemológico del acceso. ¿Podría pensarse en formas externalistas del coherentismo? Más allá de la propia posibilidad nuestras reservas hacia el externalismo como teoría del conocimiento convierten esta especulación innecesaria; hacia el final del presente interludio repetiremos la crítica del externalismo. De ella se deriva nuestra opinión sobre cualquier variante ya sea coherentista o fundacionalista de externalismo.

Pero volvamos a la definición general. El coherentismo a diferencia de toda forma concebible de funcionalismo no se concentra en una zona de nuestro lenguaje consistente en creencias empíricas sino que, de alguna manera, se pronuncia sobre la totalidad de un sistema de creencias. Esto para algunos involucra un problema pues si para conservar la justificación es necesario que todo nuestro sistema de creencias sea coherente esto las más de las veces no sucedería. Es posible, se supone, que si analizamos globalmente las creencias de un agente H encontremos alguna incoherencia entre ellas sobre todo en

razones para respaldar ciertas creencias sobre temas especializados (v.g. la geografía rusa). Algunas incoherencias respecto de ciertos asuntos puntuales, es cierto, podrían no afectar creencias como que estoy escribiendo frente mi notebook o que estoy sentado mirando hacia la calle. Esto, sin embargo, no involucra una crítica directa del coherentismo. Como exigencia aceptable suponemos que la mayoría nuestras creencias constituyen una unidad coherente.

A partir de la coherencia como criterio de justificación parece imposible arribar a la verdad. ¿Cómo saber si mis creencias que se justifican entre sí se corresponden con el mundo? Aquí el coherentismo parece tener todas las de perder ya que no se pronuncia sobre nada que esté fuera de nuestra trama epistémica o doxástica. Todo aquello que pueda justificar pertenece al ámbito de nuestras creencias. Siendo así es habitual que la pregunta a este abordaje sea cómo despejar la duda de si la mayoría de nuestras creencias no son falsas. Una respuesta breve es la que ya formulamos en base al criterio pragmatista de la verdad. Nuestras creencias se sostienen por su eficacia. Si mis creencias me impiden vincularme con las personas y con los contextos aún cuando tuviera la confirmación de la Realidad en persona me vería obligado a modificar mis creencias. Pero una respuesta más amplia se irá delineando al responder a algunas objeciones clásicas al coherentismo. No obstante esto, algunos autores suscriben la idea, tal como Nicholas Rescher, de que la coherencia o lo que él llama “sistematicidad cognitiva” es criterio de verdad (Rescher, 1973, 2010).

Una teoría coherentista de la justificación no es lo mismo que una teoría coherentista de la verdad. La primera, tal como dijimos, investiga cuáles son las condiciones para decir que una creencia está justificada. La segunda investiga las condiciones para poder decir que una proposición sea verdadera. A ambas las reúne el interés por el significado, es decir, por cómo empleamos las competencias conceptuales para satisfacer las demandas de justificación y verdad. Es por esta proximidad de los planteos que la objeción de que la coherencia no es criterio de verdad resulta una objeción característica al coherentismo epistemológico.



Tomamos ésta y dos objeciones más que juzgamos las principales si bien entre ellas hallamos cierto parentesco. En algún sentido se parecen y apuntan al objetivo de acusar al coherentismo de no poder explicar el vínculo entre el lenguaje y la realidad.

#### 1) La objeción de los marineros borrachos

[La tesis de que] las creencias empíricas pueden justificarse solamente con las relaciones de apoyo mutuo, es tan absurda como sugerir que dos marineros borrachos puedan apoyarse el uno al otro espalda con espalda, cuando ninguno de los dos se tiene en pie [...] dado que el coherentismo no permite la aportación de la no creencia –no otorga ningún papel a la experiencia o al mundo-, no puede ser satisfactorio. (Haack 1993, 46).

Según esta objeción el coherentismo como marco justificatorio propone que se da “apoyo mutuo” entre las creencias al igual que dos marineros tratando de conservarse en pie, espalda con espalda. ¿Pero en qué consiste el apoyo mutuo? Si significa que sólo una creencia justifica otra creencia, tal como reza el coherentismo todavía, la crítica no se concreta como tal; sólo se concentra en repetir la posición pretendidamente criticada o de desacreditarla. Pero si se trata de la idea de que dado un grupo de creencias coherente A se apoya en B y B se apoya en A –de manera recíproca- esto resulta inviable dentro de cualquier teoría de la justificación. La imagen de los marineros parece sugerir eso.

Sin embargo el coherentismo sostiene que dado un marco coherente de creencias donde hay creencias no inferenciales e inferenciales, las últimas se respaldan en las primeras pero las primeras no serían comprensibles sin las segundas a razón de que esos juicios no son independientes de otros conocimientos. Tales conocimiento están referidos, como mínimo, a los criterios de posesión de conceptos: tener conceptos es dominar inferencias de forma que si yo creo que hay un teclado en frente de mí ese juicio es no-inferencial pero su sentido depende de otros juicios inferenciales referidos a la norma que rige conceptos como ‘teclado’ o ‘enfrente de mí’; de no saber esto último no podría tener aquél juicio no-inferencial. Las creencias en el coherentismo se justifican en el conjunto; de allí que cambie radicalmente el sentido fundacionalista de justificación. Tal como sostiene Rescher “[...] ahora justificado no viene a decir ‘derivado de un conocimiento básico y axiomático’ sino más bien ‘conectado apropiadamente con el resto de lo que es conocido’” (Rescher, 1974: 705).

Aunque es cierto que muchos han apelado a la imagen de cierta justificación circular al estilo de A se justifica en B ésta en C y C en A no logro pensar un ejemplo que se corresponda con esta generalización. O en realidad se me ocurren ejemplos insostenibles que ridiculizarían la circularidad como imagen de la coherencia. Tal vez la mejor imagen a la que hayamos accedido sobre el coherentismo sea a la de los objetos debajo del agua. Las creencias son esos objetos y algunas están más a la vista que otras, tal es el caso de las creencia no-inferenciales. Sin embargo, pese a esta diferencia de peso todas se hallan sumergidas (Rescher, 2010).

La retórica de la imagen desaparece si pensamos en términos de una teoría científica. La teoría se presenta como un conjunto de enunciados que son candidatos a la verdad. Ese conjunto podría funcionar o no según el curso de la investigación. Una vez que ese cuerpo eventualmente ajuste y logre tener poder predictivo o hacer visibles eventos que anteriormente no eran visibles entonces la teoría comienza a juzgarse verdadera y por tanto sus enunciados candidatos a la verdad pueden considerarse conocimiento, es decir, creencia verdadera justificada. Por eso la idea de que una creencia justificada ‘ajusta’ es que se pone en el entramado doxástico tal como si colocásemos la pieza correcta de un puzzle; así esa creencia puede vincularse con otras proposiciones y explicar junto a esas otras que forman parte del conjunto. Eso la justifica.

## 2) La objeción del regreso de la justificación

El argumento del regreso de justificaciones supone que, tanto como las creencias justificadas inferencialmente, deben existir algunas creencias que se justifiquen no inferencialmente. Su intuición fundamental queda clara si suponemos que la inferencia es básicamente asunto de pasar de premisas a conclusión respetando la normatividad de la lógica. Pero si las premisas carecen de justificación, no habrá justificación alguna para la conclusión —al menos, no por esa inferencia—. Otro modo de decir esto mismo es que un conocimiento no puede basarse en algo que no sea un conocimiento, es decir, en la ignorancia (Rescher 1979: 76). Un contraejemplo sería ‘Macri es un murciélago’ como resultado de que ‘Todos los presidentes son murciélagos’ y de que ‘Macri es Presidente’.

La inferencia es válida pero no hay una justificación para este razonamiento por la falsedad de las dos premisas.

Esta forma de vincular la justificación a un condicional al modo de una inferencia es justificada no sólo si respeta las normas de la lógica sino *si las premisas en las que se apoya a su vez están justificadas*, genera la idea de la regresión al suponer que sólo las creencias justificadas pueden justificar las otras. El coherentismo al no contar con creencias básicas (justificadas por la experiencia) no podría detener este regreso.

Aquí la amenaza no es el círculo de apoyo mutuo al que aludía la objeción anterior sino el regreso desde cierta proposición a otra que la respalde. Se supone que el fundacionalista tendría capacidad de detener este regreso ya que puede apelar a la experiencia que cumpliría el rol de fundamentar las creencias básicas que articulan otras creencias inferenciales. Sin embargo el coherentismo no cree que *otra cosa* que una creencia pueda justificar con lo cual esto se parece a una petición de principio reclamando que el coherentismo acepte una tesis que va en contra de su tesis definitoria (i.e. sólo una creencia puede justificar). Esto por una parte. Por otro lado, un coherentista que acepte grados de creencias puede sostener que hay creencias básicas que son el respaldo del resto del conjunto. Es difícil pensar hasta donde uno podría llevar el regreso justificatorio de creencias tales como, supongamos, ‘todos los hombres son mortales’ pero juicios como ‘hay hombres’ o ‘en el mundo habitan personas’ o ‘el mundo existe’ formarían parte de dichas proposiciones básicas cuyo valor cognitivo contaría con la salvedad de que no podrían rechazarse sin al mismo tiempo rechazarse la pertenencia a una comunidad lingüística determinada. Esta respuesta brinda una neutralización –aunque no un contraargumento–, asimismo a ciertas formas de escepticismo epistemológico tradicionales. Peter Strawson lee *On Certainty* –notas tomadas por Wittgenstein y publicadas en 1969– en este sentido “[Wittgenstein] parece dispuesto a expresar la diferencia de proposiciones que están sujetas a la comprobación empírica y aquellas que forman parte del andamiaje, el entramado, el fundamento etc. de nuestro pensamiento” las cuales incluirían no sólo “proposiciones lógicas” luego dice “[...] comparándolas [a dichas proposiciones del andamiaje] con ‘reglas que pueden ser aprendidas de un modo puramente práctico’ si bien

“no es posible elegir el juego”. Ejemplos de tales proposiciones serían “Hay objetos físicos” o “Hay cuerpos” (cf. Strawson: 1985: 41-77).

### 3) La objeción del cuento de hadas.

La coherencia puede mantenerse firme y de manera global en el conjunto de nuestras creencias pero dicha coherencia no es garantía de su verdad ni indicador de ella. De esta manera, en base a estas limitaciones, nuestro lenguaje ordinario cuenta tanto como el mundo ideado por Lewis Carroll al fondo del pozo en el País de las Maravillas. En ambos predomina un tipo de coherencia global pero en tanto que, sin la suposición de que se trata de una ficción, las creencias del País de las Maravillas diríamos que son falsas las de nuestro lenguaje ordinario no. De acuerdo a la objeción del cuento de hadas el coherentismo no sería capaz de dar cuenta de esta diferencia crucial.

¿Si tenemos criterios de uso de conceptos y podemos jugar el juego de dar y pedir razones para qué necesitamos el concepto de verdad? Básicamente para disuadir a los equivocados y reafirmar a aquellos que creemos que dicen cosas verdaderas. El concepto de verdad por tanto parece irrenunciable ya que no podríamos dejar de disuadir a los equivocados ni confirmar a los que están en lo cierto sin que se generen problemas graves de convivencia social. Sin el concepto de verdad probablemente una comunidad lingüística se diluiría. Richard Rorty no estaría contento con esto pero sí aprobaría mi crítica a quien hace la objeción del cuento de hadas. ¿Qué concepto de verdad maneja el objetor u objetora del cuento de hadas? Previsiblemente es un concepto de verdad en tanto correspondencia del lenguaje –los enunciados- con el mundo –un mundo extralingüístico.

Nuestra respuesta aquí es que si una creencia es falsa no es algo que alguien averigüe saltando el cerco del lenguaje o mediante alguna capacidad no-cognitiva. No hay nada que pueda saberse por fuera de una capacidad cognitiva. Una creencia falsa se delata porque nos impide realizar acciones para las cuales apelamos a creencias: predecir o prevenir dudas en un terreno determinado. La eficacia en este sentido no es un criterio descargado epistemológicamente. Una creencia debe ajustar con el resto del conjunto para ser verdadera y una creencia falsa no puede descartarse del conjunto sin seguramente

modificar otras tantas creencias de ese mismo conjunto. Pero no hay posibilidad humana de verificar una instancia que medie entre nosotros y el mundo.

¿Entonces la idea de una representación independiente de la voluntad de cualquiera, un punto de vista objetivo, se pierde? ¿Entonces es todo producto del acuerdo o de un juego conversacional de la comunidad? Si bien es atractiva la idea de la comunidad como una gran conversación, la misma comunidad debe estar sometida a corrección. Eso, tal como vimos es el signo distintivo, de las reglas. Las reglas son el resultado de la comunidad pero una vez que la comunidad las fija ella misma está atendida a ellas con lo cual la regla no se identifica con el asentimiento. Tomemos el ejemplo de ‘la Tierra es plana’. Ese juicio era falso en el Medioevo y la prueba de ello es que si transportásemos a un individuo medieval –con cierto espíritu desencantado- y le explicásemos las razones de por qué la Tierra no es plana él *debería* aceptar que no lo es. Podría comprender nuestras razones habida cuenta de una objetividad compartida, la de las competencias conceptuales. Si todos tenemos el uso del concepto ‘plano’ –reconocemos usos correctos de ese término, entonces podemos saber qué cuenta como verdadero o falso.

¿Entonces la justificación es interna a cada comunidad? Es imposible no hallar cierta normatividad lógica en cualquier lenguaje concebible y por tanto si bien puede haber conceptos no presentes en una comunidad y sí en otras, esos conceptos no podrían ser básicos como los conceptos que aluden a las conectivas veritativo-funcionales, a cualidades primarias o secundarias e incluso a ciertos valores morales. Usualmente lo que hace irreconciliables a muchas comunidades es que no compartan ciertos juicios. Sin embargo, la propia divergencia se hace comprensible gracias a la objetividad del empleo de conceptos.

Una palabra más respecto de esta objeción. Uno podría interpretarla como un desafío a que el coherentista no puede dar cuenta de lo que propiamente es un juicio de experiencia al no asignarle un rol epistemológico a la experiencia. La objeción de vacuidad se parece a esto: ya que la experiencia no entabla relaciones justificatorias con los juicios no puede explicarse el contenido empírico ni por tanto las creencias empíricas.

El coherentismo puede desconfiar de la idea de juicios empíricos y hablar en términos de juicios inferenciales y no-inferenciales. Los juicios no-inferenciales son inmediatos y se equiparan a los juicios de experiencia pero aquí no hay problemas para vincularlos con el resto del edificio doxástico, tal como sí lo tienen usualmente las variantes fundacionalistas al juzgar que las verdades empíricas y el resto de las verdades son producto de dos clases de conocimiento distinto. Rescher remarca bien este punto al decir “[e]n el abordaje fundacionalista hay dos tipos distintos de conocimiento, el inmediato y el derivativo, mientras que en el coherentista todo conocimiento se reduce a un tipo” (Rescher, 2010: 125). Pero los juicios no-inferenciales son posibles porque se interrelacionan con juicios inferenciales que aluden al empleo de conceptos. En el plano de la teoría de la justificación los juicios no-inferenciales respaldan a los inferenciales pero en otro plano, el del aprendizaje llamémosle, los juicios inferenciales hacen posible el conocimiento no-inferencial. Es precisamente esto lo que Sellars quiere significar cuando afirma

Hay algo cierto en la imagen del conocimiento como dependiente de un nivel de proposiciones – reportes de observación- que no dependen de otras proposiciones en el mismo sentido en que otras proposiciones dependan de ellas. Por otra parte, desearía insistir en que la metáfora del ‘fundamento’ es errónea en que nos impide ver que si hay una dimensión lógica en la cual otras proposiciones empíricas dependen de reportes de observación, hay otra dimensión lógica en la cual los últimos dependen de las primeras. (Sellars, EMP: 78)

### **Es la nuestra una intuición similar al fundherentismo**

Nuestra sugerencia de pensar el conceptualismo fuera del ámbito de la justificación sumado a nuestras concesiones al coherentismo quizá den la idea de que estamos abogando por una variante “fundherentista”-como la defendida por Haack por última vez en Haack, 1993- al romper con ciertas asociaciones dicotómicas asociadas al estudio de la justificación tal como la madre de la teoría lo hace.

Responderemos a esta posible duda y no hará falta desarrollar el fundherentismo sino solamente exponer sus motivaciones. En función de ellas se pondrán de relieve distancias sustanciales entre el fundherentismo y aquella sugerencia.

Primero empecemos con un acuerdo. Haack, en su crítica del coherentismo, señala que la modalidad davidsoniana sintetizada en ‘sólo una creencia justifica otra creencia’ excede el campo coherentista para incluir modalidades de “fundacionalismo autojustificativo” (id 107). Según el fundacionalismo autojustificativo sólo una creencia justificaría otra creencia pero habría creencias básicas justificadas –no por la experiencia, obviamente- sino por sí mismas. Por el contrario quedarían fuera del criterio el fundacionalismo clásico y el propio fundherentismo. Esto ya nos da una pista de alguna discrepancia porque el fundherentismo, en contraste con el coherentismo, no sólo acepta que las creencias puedan ser razones.

Por otra parte, Haack cree necesario discriminar entre la tesis de que la experiencia brinda razones y la tesis de que las experiencias funcionan como evidencia de creencias y pese a que no brinda un ejemplo al respecto uno podría pensar que no es lo mismo decir que ‘Veo que mi vecino no está’ a razón de mi experiencia a decir que ‘Veo que no está porque se encuentra la ventana cerrada’. La noción de evidencia se ajusta con una articulación inferencial, en tanto que la de experiencia no.

En tercer lugar, y lo más importante, si uno reconstruyera el argumento de la irrelevancia de la experiencia de Davidson que conduce al coherentismo y dijera

Sólo una creencia justifica otra creencia

La experiencia no es una creencia

Por tanto la experiencia no justifica (o es irrelevante epistemológicamente)

Debe poner de relieve a la par de esta conclusión la tesis de que la experiencia contribuye sólo causalmente al conocimiento.

Pero separar, según Haack la causalidad del conocimiento, es una premisa implícita que no es incuestionable. La idea de que la justificación es una noción puramente lógica le parece

cuestionable a la filosofía inglesa y que en todo caso la conclusión de Davidson podría releerse como la necesidad de que una teoría de la justificación tenga un “doble aspecto” casual y lógico o “evaluativo”, tal como prefiere llamarlo. Citando a Davidson Haack demuestra que en algunas partes de su exposición aquél podría aceptar la necesidad de un doble aspecto en la teoría. Sin embargo, esto prueba algo sobre la filosofía de Davidson en todo caso y no prueba nada sobre el concepto de justificación (Haack, 1993: 102-103).

Llegados a este punto es difícil no señalar que Haack está equivocada. Ni el más radical de los Naturalistas podría aceptar que el concepto de justificación tenga además de aspectos lógicos aspectos causales. ¿Qué nos diría eso acerca del uso de las razones sino que también habría causas que podrían respaldar creencias? Quizá diría que habría causas que garantizarían de manera externalista los juicios. Pero si algo es innecesario a la conciencia del agente parece difícil apelar a ese elemento como respaldo justificatorio. Aquí de nuevo la amenaza del externalismo se parece mucho a vaciar de sentido la propia idea del conocimiento. Parece que el intento por incluir la causalidad dentro del ámbito de la epistemología es la convicción de que el externalismo puede explicar casos de conocimiento tanto como el internalismo. Este presupuesto nos resulta oscuro y por tanto inaceptable. Sonia Sedivy refleja con claridad nuestra opinión:

Uno podría objetar que un abordaje enteramente externalista rechaza la *raison d'être* de las teorías del conocimiento. De acuerdo a esta objeción, una consideración del conocimiento necesita construirse tanto sobre como satisfacer la intuición de que no es suficiente que, como cuestión de hecho [desde un punto de vista externo al agente] las creencias de uno sean verdaderas y que haya buenas razones para ellas, sino que uno debe tener buenas razones para las creencias propias. Esto es, el creyente, ella o él, debe tener aquellas razones en un sentido epistémico: debe ser consciente de ellas como buenas razones y debe ser capaz de hacer uso de ellas como tales. La intuición de que el conocimiento requiere de justificación es precisamente de que no es suficiente como, una cuestión de hecho, que haya buenas razones para las creencias de uno discernible desde una tercera persona o desde un punto de vista externo (Sedivy, 1994: 427)

Nuestra principal diferencia con Haack es en torno del concepto de justificación, creemos que se trata de un concepto puramente lógico y que pensar lo contrario conduce a proponer ciertos estados no-epistémicos que funcionen como respaldo de creencias. Y esto es una forma de recaída en lo Dado. Si bien no ofrecemos una formulación de una teoría de la



justificación –nos parece aceptable el coherentismo- este modo de concebir las relaciones justificatorias nos aleja en lo que respecta a nuestra crítica de la inviabilidad del fundacionalismo como a la viabilidad del conceptualismo en la idea de habilitación.

## 7. LA IDEA DE HABILITACIÓN

*A lo largo de este capítulo se examina la viabilidad de la defensa del carácter conceptual de la experiencia como desprendimiento de tres intentos fallidos de conceptualismo: conceptualismo inferencial, estándar e intuicional. Mostramos los puntos comunes y discrepancias con cada una de estas variantes apelando a objeciones de otros autores y propias. Como resultado de este examen juzgamos que EMjustificatoria es falsa o como mínimo insostenible. Posteriormente presentamos la idea de que la percepción habilita o tiene potencialidad habilitante para los juicios. Ponderamos este conceptualismo de la habilitación como la única salida al conceptualismo pero muy debilitada, con lo cual concluimos en no darle crédito y junto con su rechazo juzgamos ineficaz toda variante concebible de conceptualismo del contenido perceptivo.*

### **Dos vertientes críticas del conceptualismo**

El objetivo de este capítulo es presentar positivamente la idea de ‘habilitación’ pero antes de llegar hasta ella aclararemos cuáles son las dificultades, en el propio EM, para dar con una versión sustentable de la tesis EMjustificatoria. Esta reflexión nos conducirá a discriminar variantes de conceptualismo de acuerdo a la atribución o no de carácter proposicional a la experiencia. Sobre el trasfondo de estas variedades fallidas de EM, la idea de habilitación surge como la única alternativa viable para una defensa del conceptualismo sin objeciones epistemológicas ni fenomenológicas indeseables.

Pero mucho antes de esto creemos prudente realizar una advertencia en torno a posibles objeciones semánticas a cualquier versión de conceptualismo. Si bien nuestros compromisos referidos a la naturaleza de lo conceptual fueron presentados en el capítulo de apertura, a modo de ordenamiento, es útil dividir las vertientes críticas en dos bloques.

Uno podría someter a escrutinio el conceptualismo mediante la objeción de que, desde su perspectiva, no puede dar cuenta de la mente animal, es decir de las habilidades ‘cognitivas’ o comportamiento –para emplear un término menos cargado conceptualmente– de los animales no lingüísticos. Si alguien dijera que el conceptualismo con su noción de ‘concepto’ acérrimamente atada a la idea de ‘empleo de razones’ y por tanto de lenguaje, no puede explicar el comportamiento de seres no lingüísticos, responderíamos que es una

acusación que cualquier posición afin al conceptualismo está dispuesta a asumir. Si quien objeta asimismo atribuye conceptos o habilidades cognitivas a dichos seres no lingüísticos, agregaríamos que entre el o ella y nosotros, que rescatamos algunos supuestos conceptualistas, hay una diferencia en torno del concepto de ‘concepto’ o ‘habilidades cognitivas’. Si quien objeta, por cierto, nos propusiera discutir el concepto de ‘concepto’ o ‘cognición’ diríamos que para ajustar la idea de concepto al comportamiento animal se precisa reducir la normatividad a la regularidad de ciertas respuestas discriminativas y que dicha reducción en efecto explica la conducta de seres no lingüísticos.

Sin embargo, respecto del éxito de dicha reducción acotaríamos, a su vez, dos cosas: las regularidades explican la conducta de animales no lingüísticos pero dejan sin explicar la conducta de los seres racionales. En este caso se podría distinguir, un tanto ociosamente, entre clases de conceptos o de cognición: conceptos atribuibles a animales no lingüísticos y conceptos o habilidades cognitivas atribuibles a animales lingüísticos. En ningún caso podría aceptarse que la idea de regularidad explique la conducta de los seres racionales ya que dicha conducta es comprensible dentro del ELR. Y la reducción del ELR al ELN es inviable por principio. La extensión del ELR hasta animales no lingüísticos también lo es.<sup>90</sup>

Pensaríamos que diferimos en nuestra acepción de concepto, aclararíamos que no nos interesa abrir la discusión en torno de la naturaleza de lo conceptual porque ya suponemos una noción de concepto que se ajusta a nuestro objetivo: no simplificar el carácter distintivo de las conductas de los seres racionales. Adicionalmente sostendríamos que el debate en torno a los juicios empíricos nos parece más amplio que aquél acerca de la naturaleza de los conceptos ya que aún quienes acuerdan en que los conceptos son un logro racional asociado al lenguaje discrepan acerca del carácter conceptual de la conciencia sensorial. Un claro ejemplo de esta última posición es Evans. Evans acota el ámbito de las competencias conceptuales a los seres racionales. Quienes siguen fielmente su legado noconceptualista deberían intentar no renunciar a este elemento kantiano dentro de *The Varieties*.

---

<sup>90</sup> Kalpokas, (en Kalpokas, en prensa) intenta ensayar este cometido con un sigilo de equilibrista en un buen artículo del que comparto la exégesis pero no la hipótesis Kalpokas, 2017.

Precisamente la segunda vertiente crítica al conceptualismo es aquella que sobre la base de acordar en que los conceptos son un logro racional asociado a la posesión de un lenguaje, sostiene que la experiencia comprende un tipo de conciencia todavía no tocada por conceptos. Nuestra reconstrucción crítica del conceptualismo en este doctorado se concentra en este debate, que tiene motivaciones mayormente epistemológicas aunque no solamente; la pregunta que nos interesa por tanto es cómo entender la contribución de la experiencia a la conformación de nuestra imagen del mundo, imagen que por lo general hacemos pública a través de juicios o de conductas normativas no discursivas –pero sí lingüísticas- como podrían ser acciones o actividades artísticas. La elucidación del vínculo entre percepción y juicios a este respecto es fundamental. El quid del asunto es entender la viabilidad para abrir esta distinción dentro del plano de lo conceptual. En ningún caso resulta imprescindible trazar una continuidad o diferencia gradual en términos de conceptualidad o habilidades cognitivas entre animales lingüísticos y no lingüísticos; ofrecemos razones para priorizar las diferencias antes que las continuidades.

Aunque ambos debates puedan tener puntos de contacto –la naturaleza de la representación por caso- esta tesis se concentra en el último. Esto no implica que el conceptualismo no pueda dar cuenta de la conducta de los animales no racionales. Es más: el conceptualismo puede dar cuenta de dicha conducta. Sí implica, en cambio, que no puede hacerlo de una forma que permita trazar un debate respecto a en qué medida los seres no lingüísticos tienen conceptos o poseen habilidades de cognición. Aquí no participar del debate no implica una objeción en si misma sino una diferencia.

En el ámbito local y particularmente entre nuestros colegas cordobeses hay tentativas valiosas de pensar la atribución de conceptos o habilidades cognitivas a animales no lingüísticos. De entre ellos elegimos destacar el trabajo de Laura Danón y en ella sintetizar la tentativa de todo un grupo dentro de la UNC consagrado a esta tarea de raigambre naturalista. Danon intenta ir al hueso de la discusión cuestionando la tradición fregeana que asocia los conceptos al empleo del lenguaje y al propio holismo semántico que parece ser, a mi juicio, el abc para comprender qué sea poseer un concepto. De acuerdo a esta tradición nadie puede tener un concepto de manera atómica. Asimismo es habitual desde enfoques como el suyo mostrar que lo que los conceptualistas califican bajo el

nombre de ‘regularidades’ abarca un núcleo complejo de conductas no todas atribuibles en continuo a todas las especies animales o artefactos que responden al entorno. Por lo general, desde su óptica, la acusación conocida como pansiquismo de que si lo conceptual se reduce a regularidades causales entonces podemos atribuirle cognición a los metales que se dilatan y a toda clase de cosas, es acusado como una caricatura de su posicionamiento antes que una genuina crítica.

### **El verdadero obstáculo al conceptualismo**

¿Si no es el concepto moderno de NNaturaleza ni si tampoco es el coherentismo davidsoniano, cuál es –si lo hay- el obstáculo para dar cuenta de que la experiencia sea un logro conceptual?

En buena medida, el obstáculo lo presenta la segunda intuición que todo estudio de la percepción debe satisfacer, la cual remite a que se da una supuesta diferencia representacional entre experiencia y juicios empíricos, una diferencia que uno podría sintetizar de la siguiente forma: en tanto que los juicios cuentan con una estructura proposicional y por tanto dependen de conceptos, la conciencia sensorial es un logro no judicativo y por tanto independiente de capacidades conceptuales. La constatación obvia de que es así expresa la línea de demarcación ya que en tanto que los juicios o creencias poseen carácter proposicional, la experiencia no lo tiene. Una forma precipitada de entender esto es que no habría forma de defender el conceptualismo del contenido perceptivo sin apelar a la idea de que la experiencia tiene estructura proposicional. Pero atribuir carácter proposicional a la experiencia nos pone en posición de perder esta segunda intuición que recuerda la diferencia representacional. Así que todo indicaría que o bien abandonamos el ‘proposicionalismo’ o bien cuestionamos la propia idea de diferencia representacional: tal vez la diferencia entre percepción y juicios no se exprese en términos de representación.

Encerrados en este dilema se descarta que haya otras alternativas promisorias.<sup>91</sup> McDowell opta por encarar el primer cuerno. Pero también puede optarse por el segundo. Este segundo dilema permite pensar en algo así como la idea de que la experiencia si bien no justifica habilita los juicios.

Pero vayamos por parte. ¿Hay una forma de defender el conceptualismo sin necesidad de atribuir carácter proposicional a la experiencia? McDowell cree que sí. Se trata de explorar la idea de que el contenido perceptivo tiene carácter no proposicional pero *todavía* conceptual. A la experiencia considerada conceptual y no proposicional puede atribuírsele un contenido “intuicional” tal como lo hace McDowell –en homenaje a Kant- a partir “Avoiding the myth of the given” (2008). En su caso optar por esta vía hacia el conceptualismo manteniendo EMjustificatoria, intentando rehabilitar el empirismo, le resulta insatisfactorio a razón no de este abordaje intuicional sino por la tesis EMjustificatoria. Quiero decir: no hay forma concebible –tal como quedará corroborado en este capítulo- de unir en una misma trama justificatoria la experiencia y los juicios tanto si juzgamos a la primera como proposicional cuanto no-proposicional.

Las ventajas, sin embargo, de esta opción no proposicional hacia el conceptualismo no son visibles *sólo* si abandonamos EMjustificatoria. Porque si el contenido perceptivo es no proposicional y hemos partido del carácter representacional de la experiencia deberíamos concluir en que la experiencia ‘representa no proposicionalmente’. Esto compromete directamente la dependencia que hemos defendido entre representación y el ámbito de lo conceptual. Nada puede ser representado por fuera del ámbito de los juicios. La representación tiene la característica de representar algo como algo, es decir como siendo de una forma determinada. En tal sentido renunciar a la proposicionalidad sin al mismo tiempo renunciar a la propia idea de representación, es un contrasentido.

Dado que no podemos aventurarnos a una defensa no proposicional del contenido perceptivo, con el fin de conservar la diferencia representacional, sólo queda renunciar al carácter representacional de la experiencia. ¿Esta última opción es inaceptable? Hemos

---

<sup>91</sup> El rechazo de EMjustificatoria cuestionaría el valor de encarar el primer cuerno como veremos en el desarrollo de nuestra objeción al conceptualismo intuicional.

dicho que podemos percibir sin juzgar y esto parece aproximarse bastante a la idea de que la percepción no representa.

Si uno abandona la idea de que el contenido perceptivo es representacional no necesariamente debe abandonar la idea de que la percepción tiene contenido conceptual. La diferencia aquí entre conceptual y representacional es la efectivización de los juicios. Un contenido representacional podría considerarse normativo –es decir conceptual- porque depende de conceptos pero un contenido normativo sólo precisa de ser el resultado de un entrenamiento judicativo dando lugar a una percepción con potencialidad para juzgar y no estando conformada por juicios efectivos sobre el mundo. Mi modo de percibir, entonces, tiene potencialidad habilitante en virtud de que es resultado de los juicios. A este respecto Jacob Lingkaard hace explícito un principio en el conceptualismo de McDowell que nosotros podemos adoptar perfectamente para aclarar esta interacción entre percepción y juicios. Vale bautizarlo ‘principio de asimetría entre percepción y juicio’: “Alguien puede experimentar una experiencia perceptiva con contenido conceptual solo si ese alguien ya puede aplicar creencias y juicios con conceptos y no viceversa (Lindgaard, xi)” Es gracias a los juicios que tenemos una percepción con contenido conceptual y esa misma percepción habilita diversas modalidades de juicio.

Esto obliga a corregir nuestra segunda intuición porque en rigor no es entre dos tipos de representación que se dirime la diferencia entre percepción y juicio sino que en tanto que los juicios representan el mundo la percepción, desde esta opción conceptualista viable, *todavía* no representaría. Tendría, se supone, la potencialidad de juzgar pero en el momento mismo en que empezamos a juzgar ya la percepción habría quedado atrás. Para sintetizar esta idea en un lema: los juicios representan en tanto que la percepción presenta. Ambas son instancias o ejercicios de lo conceptual pero en tanto una adoptaría el juicio dando lugar al tipo de corrección característico de la representación que es lo verdadero o lo falso, la percepción, como tal, no sería ni verdadera ni falsa. Sin embargo, estaría sometida a la normatividad de los conceptos que potencialmente la habilitaría a realizar juicios varios.

A modo de síntesis este conceptualismo viable se comprometería con las siguientes cuatro tesis:

- i. Existe una distinción sustentable entre experiencia y juicio
- ii. La experiencia es un logro conceptual (conceptualismo)
- iii. La experiencia NO justifica los juicios
- iv. “somos normativamente responsables por cómo es el mundo a través de la experiencia perceptiva” (Lindgaard, 2011, xi)
- v. La experiencia habilita los juicios

Lo que debe quedar precisado es que nosotros no adoptamos esta variante conceptualista sino que sólo la juzgamos viable. Nos parece que a simple vista no demuestra valor explicativo considerable y esto basta para no adoptarla en nuestro análisis. Sin embargo, antes de rechazarle deberíamos explicitar algunas razones.

Pero para retomar el principio de la sección, el gran obstáculo al conceptualismo no es un concepto de Naturaleza que no incluya a la experiencia como un logro conceptual y que considere la racionalidad, por tanto, como sustraída del reino animal; en algún sentido damos crédito a McDowell al sostener que es el NN es *un* escollo innegable para este cometido. Más bien el gran obstáculo a la defensa, en cambio, del conceptualismo del contenido perceptivo es su dependencia con EM justificatoria y la pretendida atribución de un rol justificatorio a la experiencia. Prueba de ello es que si uno puede explicar la percepción como un potencial habilitante de ciertos juicios aún cuando esa potencialidad no sirva como evidencia para las creencias no-inferenciales, entonces el trayecto del conceptualismo se despeja.

Veamos más en detalle el camino desde el EM de M&W hasta este conceptualismo que llamaremos a los fines de clasificación ‘conceptualismo de la habilitación’. Nos gustaría mostrar esta posición como la última esperanza del conceptualismo tomando en cuenta que se desprende del intento mcdowelliano procurando responder a sus críticas.



## Conceptualismo inferencial y estándar

La “plausibilidad del EM” (M&W: xi) tiene como característica fundamental que la experiencia juega un rol normativo en la justificación de todas nuestras creencias sobre el mundo empírico. Aunque McDowell se cuida de decir que la experiencia *justifica* los juicios, en varias oportunidades sostiene que la experiencia funciona como *razón* para las creencias empíricas, asimismo sostiene que la experiencia ha de funcionar como un tribunal para nuestro pensamiento. El requisito básico para que se cumpla este rol justificatorio es, como se sabe, la caracterización conceptual del contenido perceptivo. Sumado a este requisito epistemológico hay uno de carácter trascendental referido a la posibilidad misma del pensamiento que reza que para que algo pueda ser considerado como un pensamiento con contenido empírico, aún cuando ese contenido no participe de una trama justificatoria, es que debe ser responsable ante la experiencia la cual se erige como tribunal. Un ejemplo de esto último sería el juicio ‘Hay marcianos en Marte’. Este contenido sea o no cognoscible precisa ser considerado como un juicio con un contenido responsable ante el mundo para cobrar un mínimo de sentido.

En ausencia de la corrección que proporciona la experiencia se pierde la posibilidad misma del sentido y no sólo de justificar ciertos juicios. Esta distinción se da en McDowell como la división entre ‘trascendental’ y ‘empírico’ que es bastante oscura –y controversial en sí misma- y que podríamos reducir a la distinción entre juicios cuyo contenido empírico es problemático y juicios cuyo contenido empírico es incuestionable. Una instancia de la primera opción sería precisamente el ejemplo de los marcianos y Marte. Una instancia de la segunda opción sería cualquier juicio empírico aún cuando resulte falso.

¿Por qué es importante señalar que McDowell no habla casi de justificación al plantear la plausibilidad del empirismo mínimo? Porque al juzgar la experiencia como un logro racional y al vincular los conceptos al uso de razones uno puede tener la tentación de creer que el filósofo africano entiende que los juicios empíricos son el **resultado** de un razonamiento en donde la experiencia funciona como premisa. De acuerdo a este modo de concebir el vínculo epistemológico entre experiencia y juicios los juicios empíricos serían

inferenciales y la experiencia como tal sería proposicional sin poder explicar cómo aportaría un contenido proposicional adecuado ya que la única forma de pensar un vínculo racional entre experiencia y juicios es que ambos compartan, en mayor o menor medida, *idéntico* contenido. Llamemos a este un ‘conceptualismo inferencial’ ya que la experiencia no sólo se considera proposicional sino que se la coloca como una premisa para una conclusión que sería en efecto el juicio empírico. McDowell se auto-ubica lejos de esta postura al señalar que bajo ningún término acepta que haya un “paso inferencial” que brinde lugar a los juicios de experiencia:

Mi idea es explicar en detalle cómo la idea de racionalidad está activa cuando explicamos las creencias perceptivas en términos de experiencia [y] *aquí la noción de inferencia no tiene lugar*. Cuando uno adquiere una creencia de esta manera, uno llega a creer que las cosas son como la experiencia de uno se las revela, o al menos parece revelárselas. El contenido que la explicación atribuye a la experiencia es el mismo contenido de la creencia no una premisa de la cual tendría sentido pensar que el sujeto ha alcanzado la creencia mediante un paso inferencial [*inferential step*](énfasis nuestro) (McDowell, 2006: 131)

La posición de McDowell difiere de este ‘conceptualismo inferencial’ en que no acepta que el vínculo entre experiencia y juicios sea inferencial al menos en el mismo sentido en que una inferencia articula lógicamente las proposiciones ‘Messi es jugador de fútbol’ por tanto ‘Messi es millonario’ (dado que ‘todos los jugadores de fútbol son millonarios’).

El “conceptualismo estándar” de McDowell, aquel sostenido en M&W, en 1998 y hasta 2008 -donde precisamente cambia su postura en relación, sobre todo, al carácter proposicional de la experiencia- se diferencia de este conceptualismo inferencial. Se puede sintetizar en las siguientes tres tesis:

- I) la experiencia tiene carácter proposicional
- II) los juicios agotan el contenido de todo aquello que el sujeto conoce no-inferencialmente
- III) la experiencia justifica los juicios empíricos (EMjustificatoria)

Tener una experiencia, desde este abordaje, es tener una proposición no aceptada todavía, es decir, que yo eventualmente podría desestimar si es que considero que, por ejemplo, ciertas condiciones epistémicas me impiden confiar plenamente en lo que percibo. Podría, por caso, abstenerme de juzgar ‘Me parece que veo un claro de agua a la distancia’ ya que podría ser un efecto de la luz solar sobre la ruta si bien por la zona en donde voy es posible hallar claros de agua muy cerca del arcén. Con lo cual las experiencias cumplen el rol, tal como McDowell les llama, de “valor de cambio” que hago efectivo si es que decido trocarlas por juicios efectivos tal como casi siempre hago al percibir en la vida cotidiana.

[El] que las cosas sean así y así es el contenido de la experiencia y puede ser también el contenido de un juicio: se convierte en el contenido de un juicio si el sujeto decide tomar la experiencia como valor de cambio [*at face value*] (M&W: 26)

Esta concepción de la experiencia como valor de cambio o como “peticiones de juicios” (Brandom, 2001: 95) ha sido señalada como problemática en dos puntos:

i) Si el conceptualismo estándar, comprometido con EMjustificatoria, defiende que la experiencia funciona como razón, una razón debe ser algo a lo cual adscribo necesariamente, un contenido no que sólo considero sino que adopto. Sólo un contenido aceptado puede constituir una razón. Pero es posible, de acuerdo al conceptualismo estándar, que yo tenga una experiencia sin adscribir a ella. Básicamente la experiencia es independiente del asentimiento. Justamente el ejemplo de ‘Me parece que veo un claro de agua a la distancia’ es el ejemplo de una experiencia a la cual no he decidido todavía darle crédito y a la que posiblemente no le de crédito por razones de prudencia epistemológica (cf. Stroud 2002; para una reconstrucción de esta objeción y una respuesta a ella ver Kalpokas, 2017). Así si la experiencia funciona como razón McDowell debería aceptar que cuando tenemos experiencias, en la mayoría de los casos, no se nos impone sólo la solicitud de la experiencia sino asimismo se nos impone la experiencia efectiva. En M&W McDowell no parece aceptar este punto como relevante. En (McDowell, 1998) modifica su posición en relación al carácter inevitable del asentimiento a las experiencias. Justamente aquí vincula este punto con la caracterización de la naturaleza del juicio. La experiencia se parece a un juicio en la medida en que tiene carácter proposicional pero se

diferencia radicalmente en la medida en que la posibilidad de afirmarlo o no las más de las veces nos está vedada, a diferencia de lo que ocurre con juicios no empíricos:

[T]ípicamente, -nos dice- la adquisición de creencias perceptivas no es en realidad una cuestión de juzgar o de ejercer cierto control activo sobre la propia vida cognitiva. A menos que tengamos motivos para sospechar, tales como las condiciones lumínicas anormales, el que las cosas me parezcan de cierto modo –ver ostensiblemente que las cosas son de ese modo- *equivale a* aceptar que las cosas son por defecto de ese modo, y no involucran el ejercicio de la libertad que figura en la concepción kantiana del juicio (énfasis propio) (McDowell, 1998: 439)<sup>92</sup>

ii) Por otra parte, si bien la relación entre experiencia y juicio dentro del ‘conceptualismo estándar’ no es producto de una inferencia, cómo exactamente se establece esa relación racional es un punto, hasta donde vemos, no explicado. Hasta donde sabemos ni en McDowell ni en el resto de los conceptualistas concentrados mayormente en la epistemología -en particular Brewer- se encuentra con claridad la explicación de cuál es el paso lógico que conduce de la experiencia a un juicio. Si una experiencia es una petición de juicio se supone que el juicio perceptivo es resultado de la afirmación de ese contenido, al modo de:

(1) Veo una mesa roja

Es un juicio justificado en la apariencia o experiencia

(2) Me parece que veo una mesa roja

Siendo el razonamiento que da como resultado el juicio (1) ‘veo una mesa roja porque me parece que veo una mesa roja’. Esta explicación, si bien nos parece una excelente explicación de por qué sostener (1), (2) no figura en ella como una razón; a lo sumo la explicación constituye un razonamiento redundante pero no equivale a una justificación. Si uno toma en cuenta que McDowell ha descartado el coherentismo, un coherentista podría argüir que la diferencia con McDowell es terminológica, quitando la idea de experiencia, el coherentista podría decir que (1-2) cumple con eso de que sólo una creencia justifica una

---

<sup>92</sup> Nobleza obliga reconocer que esta cita me fue proporcionada por la lectura de un excelente libro sobre la autoridad de la primera persona, en el cual se reconstruye el EM. Se trata de *La expresión y lo interno* (2003/2010) de David Finkelstein.

creencia y que a fin de cuentas lo que McDowell llama experiencia no es más que una modalidad más básica de juicio empírico al cual apelamos si alguien nos pide extrañamente razones de lo que vemos. Sin embargo, en esta comparación el coherentista todavía tiene las de ganar ya que entiende que ese compromiso al modo de ‘circunstancias en el modo en que se me aparecen las cosas’ ya es una creencia. En el conceptualismo estándar la experiencia es proposicional pero no judicativa. Donald Davidson criticó bien este punto

[V]er un color y ver que algo es de un color no es lo mismo. Lo primero es no proposicional, y no puede ser por tanto, John [McDowell] y yo hemos acordado, una razón para creer en algo. John quiere que haya algo dado a la percepción que es proposicional, y [que] pueda servir como una razón para una creencia, pero que no tenga ningún componente de la creencia. Por tanto el ‘que’ que yo pienso que en este contexto implica la creencia; John piensa que no. No servirá de nada decir que nuestro desacuerdo es sobre cómo se debe usar una oración como ‘Fulano ve que el objeto es marrón’; el punto es si hay un intermediario epistémico entre el objeto marrón y la creencia de que el objeto es marrón en el caso simple en que uno mira y su creencia de que es marrón es causada por lo que ve. Este es el punto que he omitido, según John [McDowell], y es ni más ni menos que el mismo rasgo en la percepción que nos provee las razones ‘entrañamientos’ [‘entitlements’]. Me entristece -John no lo diría- haber omitido lo que es tener una experiencia perceptiva porque pienso que lo sé: es como mirar a algo y creer que es marrón. No es que no crea que haya muchas veces que estemos entrañados con creencias que no formamos. Es solo que pienso que cuando se trata de cuestiones de justificación, hemos entrado al terreno de la creencia [*It’s just that I think that when it comes to matters of justification, we have entered the realm of belief*] (Davidson 2003: 696).

Arthur Collins (1998) y posteriormente Michal Ayers (2004) profundizaron en la objeción (ii) sobre el conceptualismo estándar apuntando que el modo en que McDowell considera la experiencia, atribuyéndole carácter proposicional, hace perder de vista la idea de una conciencia sensorial representando de manera diferente a como se establece la representación en los juicios. Tal como hemos visto esta diferencia constituye un rasgo fenomenológico entre experiencia y juicios y, en este punto, uno podría acordar con esto detectando que la reivindicación del empirismo a través del conceptualismo se encuentra en graves problemas si uno asume este carácter proposicional del contenido empírico.

La objeción en la versión de Collins se comprende además de en base a esta consideración fenomenológica pensando en una consideración ontológica respecto de con qué entidades nos comprometemos tomando en cuenta la versión estándar. Collins recuerda que el mundo del conceptualismo estándar partiría de la existencia de ciertos hechos en el mundo. Sin embargo, es un hecho obvio para Collins que la percepción nos abre a un mundo de objetos discretos y no sólo a hechos y que partir de la existencia de ciertos objetos además de hechos es fundamental para la asignación de un rol epistemológico para la experiencia. Es cierto que hay una especificidad del modo de representación de la experiencia pero ese modo de representación no tiene relevancia epistemológica ni tampoco nos obliga a cruzar el límite de lo conceptual. Volviendo a Collins,

Parece justo decir que la experiencia nos da acceso a asuntos [*matters*] acerca de los cuales nosotros tenemos que decidir qué decir. Lo que puede ser dicho y lo que no puede ser dicho depende de la experiencia, pero la experiencia no viene con subtítulos, por así decirlo. Por esta razón yo diría que experimentamos cosas y eventos [*events*] y no hechos aunque nuestra experiencia baste para muchas afirmaciones fácticas acerca del mundo. (Collins, 1998: 279-280)

De la constatación de que la atribución de carácter proposicional a la experiencia borra la diferencia entre experiencia y juicios Collins concluye que la conciencia sensorial –es decir la representación perceptiva a nivel intencional- puede considerarse como un fenómeno independiente de conceptos, al punto de que no tiene problemas en decir que compartimos esa conciencia sensorial con el resto de los animales, con los “animales brutos”, tal como les llama,

La percepción humana es la misma que la percepción bruta: la misma cosa que no es conceptual en los brutos es conceptual en la vida de las criaturas con el tipo de *Bildung* sobre el cual McDowell llama la atención tan efectivamente. (id. 280)

De las dificultades del proposicionalismo, por así llamarle, del contenido perceptivo, no es necesario concluir que hay un Dado noconceptual compartido tanto por animales conceptuales como noconceptuales. Ese dado noconceptual puede explicar la representación primitiva de los animales brutos pero partiendo de él es imposible dar cuenta de nuestra conciencia sensorial ya que no hay forma de establecer los vínculos entre la percepción y los conceptos y ya sea que adscribamos o no al proposicionalismo del

contenido perceptivo, es un hecho que nuestra respuesta a los estímulos causales del entorno es conceptual y que tarde o temprano debemos pensar en la influencia de las creencias sobre la percepción.

Si bien hay autores que hablan de una ‘impenetrabilidad cognitiva’ del contenido perceptivo, en abierta consonancia con los noconceptualistas, ¿cómo se explica que podamos hacer juicios habilitados conceptualmente por nuestra experiencia? O bien deberíamos negar que la experiencia habilite racionalmente a las creencias empíricas o bien desestimar la impenetrabilidad, pero mantener la impenetrabilidad sosteniendo que la experiencia establezca relaciones lógicas con nuestros juicios, es otra variante del Mito de lo Dado. Raftopoulos (2009/2014) puede considerarse preso de ella al igual que Evans y, retomando la cita, al igual que Collins para quien los conceptos son rótulos a representaciones que están dadas noconceptualmente.

### **El conceptualismo intuicional**

Tanto la objeción (i) como la (ii) conducen a una revisión radical del conceptualismo por parte de McDowell. Tan es así que puede hablarse de un nuevo conceptualismo a partir del rechazo de dos de las tres tesis que componían el conceptualismo estándar. Las modificaciones se presentan, por primera vez, en “Avoiding The Mith of The Given” (2008):

Yo solía suponer –dice McDowell– que para concebir las experiencias como actualizaciones de capacidades conceptuales, necesitaríamos otorgar a las experiencias contenido proposicional, la clase de contenido que tienen los juicios. Y solía asumir que el contenido de una experiencia necesitaría incluir todo lo que la experiencia le permite a un sujeto conocer de manera no-inferencial. Pero ambos supuestos me parecen ahora equivocados (McDowell, 2008: 258).

Si uno toma este pasaje fuera de contexto podría concluir que de la descarga de contenido proposicional a la experiencia se predispone el terreno para una variante de noconceptualismo. Contrariamente, McDowell está rompiendo con una asociación que se remonta a Frege, al menos, entre el ámbito de los conceptos y el ámbito de lo proposicional

para destacar que es posible un ejercicio noproposicional de las competencias conceptuales que, justamente, se pone de relieve en la conciencia sensorial. Sin embargo, es cuestionable –y como veremos más adelante: imposible- que esos contenidos no proposicionales puedan representar algo como algo.

Este nuevo conceptualismo se resume en las siguientes tesis:

IV) La experiencia no tiene carácter proposicional

V) La experiencia no contiene todo aquello que el sujeto puede conocer no-inferencialmente

III) La experiencia justifica los juicios

Como es evidente (IV) y (V) son la negación de (I) y (II) del conceptualismo estándar. Es importante destacar que la motivación de estos cambios reside en las ya mencionadas críticas en torno de la versión inicial conceptualista ofrecida por McDowell- i.e (i) y (ii). A fin de cuentas el carácter proposicional atribuido a la experiencia borra la diferencia fenomenológica y, por otra parte, la relación entre experiencia y juicios, en el modelo estándar no queda del todo precisada, siendo esta imprecisión un punto importante.

Queda en claro que la motivación epistemológica del conceptualismo se encierra en dos compromisos irrenunciables, por una parte, el internismo epistemológico ya que se juzga que nada ajeno a la conciencia de un agente puede funcionar como origen o justificación de su creencia y por otra parte, el rol justificatorio de la experiencia. Respecto del internismo no hay mayores objeciones, si uno asocia el empleo de conceptos a la práctica de dar y pedir razones y si entiende la percepción como un logro racional no hay forma de poner en el papel de justificación de nuestras creencias a elementos que un agente no reconozca conscientemente como razones. Sin embargo, se cierne la sospecha sobre EMjustificatoria ya que en pos de mantener este compromiso McDowell elude la precisión respecto del efectivo vínculo lógico entre experiencia y juicios.

De todas formas la motivación principal del cambio de McDowell reside en la objeción en contra de la incapacidad de una petición de juicio para formar parte de una cadena justificatoria y, a un tiempo, en objeciones un poco más complejas referidas a la



multiplicidad de proposiciones a las que puede dar lugar un mismo contenido perceptivo y cuya elucidación sólo se aclara tomando en cuenta el contexto de realización del juicio empírico.

Nuestro interés no es ingresar en estas últimas objeciones. Nuestro interés es mostrar que se disipa toda dificultad en plantear el conceptualismo estándar una vez que uno renuncia a EM justificatoria.

### **La delimitación de la idea de contenido intuicional**

En (2008) McDowell sostiene que el contenido de la experiencia ha de ser intuicional apelando a la noción kantiana de *Anschauung*. La intuición o “contenido intuicional” cuenta con dos características básicas: no es articulado ni discursivo a diferencia de la estructura de los juicios que son siempre articulados y proposicionales y casi siempre son discursivos (aunque podemos juzgar silenciosamente, por así decirlo). Tomada de manera aislada la idea de contenido intuicional no parece tener mayor sentido que el de responder que la atribución contenido proposicional a la experiencia es problemática. Sin embargo, la articulación con (V) es necesaria para comprender su postulación. En la versión estándar el ‘ver algo como algo’ –para emplear un giro wittgensteniano- implicaba que la experiencia tenía por contenido una proposición que incluía los conceptos que reconocían a ese objeto como tal. Para el nuevo McDowell -dispuesto a conceder que el contenido de las experiencias no es proposicional- le parece que la mejor forma de hacerlo es suponer que la experiencia no incluye todo aquello que el sujeto conoce no-inferencialmente. Un ejemplo sería:

Supongan que tengo un pájaro a plena vista, y eso me pone en posición para conocer de manera no inferencial que es un cardenal... lo que parece correcto es esto: mi experiencia hace que el pájaro se me presente visualmente, y mi capacidad de reconocimiento me permite conocer de forma no inferencial que aquello que veo es un cardenal. Incluso si seguimos asumiendo que mi experiencia tiene contenido, *no hay necesidad de suponer* que el concepto bajo el cual mi capacidad de reconocimiento me permite traer aquello que yo veo figure en aquel contenido (énfasis nuestro) (McDowell, 2008: 259)

En esta parte se introduce una distinción importante en este nuevo conceptualismo, a saber: la distinción entre “experiencia” y “capacidades de reconocimiento”. Con ella McDowell no sólo ajusta el hecho de que diferentes agentes puedan tener diferentes visiones acerca de una experiencia X aún compartiendo parte de esa visión. Es decir, frente a un pájaro tres agentes podrían realizar tres juicios diferentes, algunos más cargados conceptualmente que otros, sin dejar de ver cada uno de ellos al pájaro como ‘pájaro’. Si no que el objetivo primordial de la diferenciación es mostrar que la variedad de juicios es síntoma, a diferencia de lo que sucedía en el conceptualismo estándar, de que el contenido de la experiencia se diferencia del contenido de los juicios correspondientes. El filósofo chileno Pereira Gandarillas explicita bien este punto

La experiencia perceptual de ver un cardenal puede efectivamente ser la misma si es que uno de hecho es capaz de reconocer un cardenal o no, es decir, puede ser la misma independientemente de si uno es capaz de implementar el concepto CARDENAL para la entidad particular que observamos. El sujeto que posee el concepto CARDENAL y que juzga que hay un cardenal sobre la rama de aquel árbol efectivamente se encuentra en un estado de actitud proposicional con el contenido hay un cardenal sobre la rama de aquel árbol. *Sin embargo, el contenido proposicional de su juicio no debe confundirse con el contenido de la percepción.* Según la nueva propuesta filosófica de McDowell, el contenido de la percepción no solo no es proposicional, sino que además no necesita incluir el concepto CARDENAL (énfasis nuestro) (Pereira Gandarillas, 2016: 240).<sup>93</sup>

Debido a que el contenido de los juicios difiere del contenido de la percepción es esta una buena razón para considerar que la experiencia no es proposicional. Esta inferencia nos parece comprensible en alguien que no está dispuesto a renunciar a la tesis EMjustificatoria. La premisa de la que parte se nos figura, en cambio, inaceptable y daremos paso a explicar por qué.

Según la historia de este nuevo McDowell percibir, en tanto representación noproposicional, sería más o menos así: vemos un pájaro como ‘pájaro’ y posteriormente

---

<sup>93</sup> Vaya esta cita como reconocimiento al papel clarificador que jugó para comprender el nuevo conceptualismo de McDowell. Si bien estoy en desacuerdo con algunos puntos de la reconstrucción del primer McDowell, la exposición del “nuevo” McDowell –tal como le llama el filósofo chileno– no tiene visos de una sola obscuridad.

en la realización de un juicio, si es que decidimos realizarlo o en todo caso en un momento ulterior, ponemos operativas ‘capacidades de reconocimiento’ que incluyen conceptos tales como ‘cardenal’.

Esta historia cuenta con dos problemas, hasta donde vemos. El primero de ellos es delimitar cuáles serían los conceptos que efectivamente participarían en la experiencia y que no formarían parte de las capacidades de reconocimiento. Para ser justos McDowell se pronuncia al respecto se trata de “las capacidades conceptuales asociadas con los conceptos de sensibles propios y comunes” (McDowell, 2009<sup>a</sup>: 260). Esto no traería mayores problemas para el caso del avistaje de un pájaro, pero supongamos que vemos un partido de fútbol ¿los sensibles propios y comunes me bastarían para ver un partido de fútbol? Más bien para ver un partido de fútbol son imprescindibles los conceptos de fútbol y sería contraintuitivo decir que sólo empleamos dichos conceptos en la formulación de juicios mientras que al percibir no. Y en segundo lugar -generalizando esto último- debe decirse que, siguiendo con el ejemplo del pájaro, aquél que tiene el concepto de ‘cardenal’ percibe gracias a ese concepto en tanto que aquel que no lo tiene percibe en base sólo al de ‘pájaro’ o más rudimentariamente al de ‘animal’.

La diferencia de bagaje conceptual se especifica particularmente en la percepción y se replica posteriormente en los juicios. Parte de la intuición de que el enriquecimiento perceptivo es un logro conceptual es que aquellos que tienen una percepción más educada y por tanto más cargada conceptualmente ven el mundo de una manera diferente a aquellos que no cuentan con dicho *background*. Esto explica entre otras cuestiones que el impacto de toda educación incida en nuestro modo de apreciar el mundo. Toda genuina educación es una educación de la percepción. Y la percepción como se sabe, la complejidad conceptual del contenido perceptivo, es resultado del ejercicio de conceptos en juicios.

En este nuevo conceptualismo de McDowell esta última crítica de la separación entre capacidades de reconocimiento y contenido empírico es menor en relación a la dificultad de seguir sin explicar EMjustificatoria: si la experiencia consiste en una representación noproposicional no puede articular relaciones justificatorias con los juicios a razón de que toda razón es proposicional. Por otra parte, la poca plausibilidad de que nuestros conceptos intervengan en los juicios y no en las experiencias sólo se muestra

extraña si uno supone que la experiencia es una fuente de conocimiento. ¿Cómo es que conocemos mediante experiencia que un pájaro es un ‘pájaro’ pero luego en los juicios agregamos otros conceptos más complejos como ‘cardenal’? Es cierto que la riqueza perceptiva es un logro conceptual pero toda expresión de la experiencia depende de juicios. Si renunciamos al intento de atribuir significación representacional y epistémica a la experiencia el conceptualismo del contenido empírico parece sustentable ya que puede prescindir del vínculo justificatorio. La relación entre el contenido empírico y los juicios es contingente y no justificatoria en el sentido en que no hay una obligación de realizar tal o cual juicio en un momento determinado tal como no hay una obligación de concluir que ‘Messi es Millonario’ dado que ‘Todos los jugadores de fútbol son Millonarios’ y ‘Messi es jugador de fútbol’. Nuestro contenido perceptivo puede dar lugar a multiplicidad de juicios pero cuáles de esos juicios se actualicen, si bien no depende enteramente de una voluntad irrestricta, sí encuentra en la sensibilidad al contexto una variable importante.

Resumamos un poco el intento de desarrollar el conceptualismo de McDowell a través de los años: si la vía al conceptualismo es asociar el contenido perceptivo al contenido proposicional hallamos dos problemas insolubles. Por un lado, la imposibilidad de colocar la experiencia como una razón habida cuenta de que un contenido no asumido no puede ser razón. Por otra parte, la atribución de carácter proposicional a la experiencia tiende a borrar la diferencia entre percepción y juicio que es un desiderátum para dar cuenta del contenido perceptivo. Si la vía al conceptualismo es, en cambio, asociar el contenido perceptivo al contenido representacional noproposicional parece que la única estrategia de cumplimentar este giro es considerando que la percepción no incluye todo aquello que el sujeto puede conocer no inferencialmente. Sin embargo, esta caracterización va en contra del hecho intuitivo de que percibimos en base a los conceptos que tenemos y a que en buena medida nuestros juicios se articulan con nuestra percepción. Derivativamente esta estrategia va en contra, por último, del enriquecimiento de la experiencia como logro conceptual. Asimismo cabe una advertencia a McDowell respecto de poner algo dado noproposicional en un marco fundacionalista por parte de un gran especialista en Sellars y un fundacionalista contemporáneo:

Supongamos que lo dado [al conocimiento] sea no proposicional. Cualquier cosa que sea noproposicional no puede servir como una premisa o razón para un razonamiento. Y [...] sólo ítems valorables en términos de condiciones de verdad con forma proposicional pueden tener o transmitir estatus epistémico positivo. Por tanto lo no proposicional no puede tener o transmitir estatus epistémico positivo. Por tanto nada noproposicional puede ser dado. (DeVries&Tripplet, 2000: xxxi)

En un orden más general ni el conceptualismo estándar ni el conceptualismo del contenido intuicional pueden precisar el vínculo justificatorio entre experiencia y juicios. Si uno toma en cuenta que a lo largo de toda su defensa del conceptualismo McDowell mantiene (III) podría concluirse que no logra rehabilitar la posibilidad del EM. Estamos de acuerdo con esta crítica. Pensamos, sin embargo, que uno puede renunciar a EMjustificatoria a favor de una versión coherente de conceptualismo que pueda dar cuenta del enriquecimiento de la experiencia como logro conceptual y de la diferencia entre experiencia y juicios, elucidando la efectiva unión lógica o dependencia racional –aunque ya no epistemológica o justificatoria- entre experiencia y juicios, a saber, la de habilitación. Delineamos esta alternativa.

### **Conceptualismo de la habilitación**

Hemos dicho que una de las intuiciones fundamentales en el estudio de percepción es el enriquecimiento de la percepción como logro conceptual. A mayor carga conceptual podemos ver más cosas. A menor carga conceptual contamos con una desventaja en relación a otros que sí han logrado adquirir mayores conceptos. La diferencia entre quien aprecia el arte y quien no, entre quien sabe ver un partido de básquet y no, o entre quien puede interpretar a Hegel y quien no, es una diferencia conceptual. Desde ya que sólo descubrimos la diferencia en la formulación de juicios pero los juicios que se formulen están habilitados por la experiencia. Que alguien comprenda más se verifica en su conducta lingüística, ahora bien, esa conducta lingüística no podría ser posible si la experiencia no diera las condiciones para su concreción. Y esto es vital para entender el rol de la

percepción habida cuenta de que, tal como hemos visto, no es posible asociarle un rol justificatorio.

La percepción habilita los juicios empíricos pero no los justifica. ¿Se trata esto de un juego terminológico? ¿Por qué no concluir que los juicios se basan o tienen fundamento en la experiencia? ¿Cuál sería la diferencia? Por la siguiente razón: los juicios, podría pensarse, actualizan algunos aspectos según los fines del agente y según el contexto. ¿Quién podría definir cuántos juicios está habilitado a hacer en este momento gracias a su percepción? Tal vez cientos, tal vez miles, quién sabe. El caso es que la percepción tiene un potencial conceptual habilitante y este es un dato para explicar cómo funcionan nuestros juicios.

Asimismo este modo de percibir nos diferencia sustancialmente de animales que no tienen lenguaje. La habilitación es el resultado del aprendizaje de conceptos en juicios. Ese aprendizaje le da contenido conceptual a nuestra experiencia y gracias a ello nosotros logramos percibir de una forma particular. Debido a que nuestros conceptos, cabría pensar, tienen una estructura normativa –nos permiten hacer o decir cosas correctamente- uno puede atribuir *derivadamente* una estructura normativa a la percepción. El contenido perceptivo es potencialmente judicativo aunque sea posible percibir sin juzgar.

Este ‘conceptualismo de la habilitación’ podría decir que el contenido de la percepción no es judicativo sólo si le agrega esta salvedad: ese contenido es potencialmente judicativo y no podría describir nada de lo que percibo sino en términos conceptuales, es decir, en términos de juicio.

Los juicios nos permiten aprender y el impacto del aprendizaje nos modifica particularmente nuestro modo de percibir. Esto nos habilita para seguir afinando ese proceso mediante nuevos juicios que nos permitirán mejorar nuestra percepción. Es una suerte de asimetría pedagógica entre percepción y juicios: la percepción habilita juicios pero no hay percepción que habilite sin la intervención de juicios. Los conceptos sin la intervención de la experiencia no podrían efectivizarse en juicios. Si bien hay juicios inferenciales que no remiten a la experiencia hay una articulación implícita entre juicios inferenciales y no-inferenciales en cualquier red de creencias de un agente. Y por otra parte,

la intuición sin conceptos sería como aquello que alguien que cuenta con ciertos procesos bruta­mente causales interrumpidos en algunas de sus modalidades sensoriales –un sordo o un ciego- tiene frente a un estímulo o bien sonoro o bien visual.

Esta dependencia racional, consignada bajo el concepto de *habilitación*, es sobre la que pretendemos llamar la atención en esta tentativa de reconstruir o examinar el conceptualismo en vistas a una defensa sustentable. Nada no conceptual podría tener relaciones lógicas o racionales con algo conceptual. Y si los juicios establecen relaciones lógicas con la experiencia sin ser ésta justificatoria la habilitación así comprendida es una candidata a ser el tipo de vínculo que las reúna dentro del ELR. La experiencia puede decretar una dependencia racional con los juicios empíricos debido a su carácter proposicional que se explica en función de esta idea de habilitación. Definitivamente, la experiencia no justifica los juicios pero sin la presencia del aprendizaje (o como hemos llamado entrenamiento judicativo) nuestra percepción no nos permitiría representarnos nada en absoluto. La habilitación es el resultado del ejercicio de ciertos conceptos que se entronizan o incorporan a nuestra vida. La prueba de que hemos dominado un concepto es su presencia habilitante como sucede con alguien que, por caso, sabe mucho de deportes o de arte o de la filosofía de Gareth Evans o quizá de la de Sellars. Sintetizado en tesis el conceptualismo de la habilitación quedaría así:

- i. Existe una distinción sustentable entre experiencia y juicio
- ii. La experiencia es un logro conceptual (conceptualismo)
- iii. La experiencia no justifica los juicios
- iv. “somos normativamente responsables por cómo es el mundo a través de la experiencia perceptiva” (Lindgaard, 2011, xi)
- v. la percepción habilita los juicios

### **Críticas a la relevancia del conceptualismo de la habilitación**

Hemos señalado que uno de los grandes obstáculos hacia una defensa del carácter conceptual del contenido empírico que se sustraiga a objeciones epistemológicas y fenomenológicas es el mantenimiento de EMjustificatoria. Por otra parte, repasando las tentativas fallidas de articulación del conceptualismo llegamos a una encrucijada: o bien

optar porque el contenido empírico fuera representacional noproposicional o bien optar por dudar del carácter justificatorio del contenido perceptivo. Antes de optar por la defensa del contenido representacional no judicativo de la experiencia –tal como hace McDowell desde 2008-, cabe considerar que la experiencia justifica sino que representa el mundo a modo de juicios posibles de ser actualizados. Esta forma de entender el carácter representacional del contenido perceptivo, no obstante, no le atribuiría rol epistemológico pero permitiría afirmar un vínculo lógico con los juicios: el de habilitación. La percepción, en este sentido, no es judicativa pero tiene potencial habilitante para innumerable cantidad de juicios. Este conceptualismo de la habilitación es la única variante conceptualista viable.

Ahora bien, como corolario del intento de defensa del conceptualismo, en nuestro recorrido, llegamos a un periplo de sucesivas renunciaciones.

- i. Primero la renuncia a la crítica del coherentismo mediante la objeción de vacuidad dado que el coherentismo ofrece una idea de restricción racional.
- ii. Luego la renuncia de que la experiencia justifique los juicios ya que no hay manera de hacer ajustar a la experiencia en una trama justificatoria con los juicios empíricos.
- iii. Luego la reducción al mínimo de la diferencia representacional. La distinción entre experiencia y juicios quedaría reducida a la distinción entre juicios posibles (esa sería la constitución del contenido empírico y juicios efectivos)

Pero no basta sólo con que esta defensa del conceptualismo no comprometido con EMjustificatoria sea viable. También hace falta preguntarnos si tiene sentido abrir la distinción entre experiencia y juicios mediante esta estrategia.

Dijimos que podemos percibir sin juzgar. En la medida en que hemos dejado precisado el concepto de representación comprendimos que la representación va atada al juicio con lo que la percepción, sobre la base de esta idea, ¿a qué situaciones podría circunscribirse? A partir del examen de los conceptos de ‘justificación’, ‘representación’ y ‘conceptos’ sabemos que si ese rasgo fenomenológico es cierto a lo sumo se acota a algunos casos bastante irrelevantes en la vida de las personas: serían casos donde no puede



decirse que nos estemos representando algo como algo pero que tengamos cierta propensión a los juicios. Esos casos podrían ser casos de distracción o quizá los famosos casos de duermevela y aún en este último ejemplo alguien podría dudar de que en realidad no haya algún tipo de representación en juego. Con lo que si bien no es posible descartar de plano este conceptualismo de la habilitación su rol explicativo acotado a estos ejemplos queda enteramente devaluado (cf. Epilogo 2)

## **Conclusión**

De acuerdo al recorrido del conceptualismo a través de diversas variantes posibles y considerando la posibilidad de un conceptualismo que eluda todas las críticas lanzadas contra el conceptualismo estándar e intuicional hemos arribamos a una opción viable: afirmar que la experiencia es conceptual pero no justifica. Debido al escueto rol explicativo de esta variante, sin considerarla enteramente falsa la juzgamos irrelevante. A lo largo de la historia de la filosofía hay distinciones inservibles –sin mayor valor explicativo- y parece que la variante de conceptualismo de la habilitación dentro del conceptualismo es una de ellas. Con lo que juzgamos que no hay ninguna alternativa viable y con valor explicativo epistemológico o semántico relevante de conceptualismo. Esta constituye la tesis negativa de nuestro doctorado.

## INTERLUDIO TERCERO

La idea de habilitación, carece de toda pretensión epistemológica pero su sola consideración como ejercicio reflexivo tiene un valor considerable. Una forma útil de comprender su estatus es situándola dentro de otros modos de concebir los juicios perceptivos.

Tomando en cuenta esto ofrecemos lo siguiente. A partir de este esquema sobre los juicios perceptivos o creencias no-inferenciales inspirado por Sellars y Brandom o en rigor por la costumbre que impuso este último de seguir punto por punto la lectura de EPM, dividimos las posturas ponderadas hasta ahora.

### **Origen y marco epistemológico de los juicios perceptivos**

En el siguiente esquema se aprecian las variables necesarias para la conceptualización de los juicios empíricos o creencias no-inferenciales. Entendemos que una conceptualización, en este contexto, se propone dos fines: definir qué es aquello que origina tales creencias –la historia bruta causal que los hace posibles- y cómo es que puede considerárseles un logro racional y por tanto considerárseles conocimiento

Las cuatro variables referidas son (SG: 126/127)<sup>94</sup>

---

<sup>94</sup> Las variables y el esquema lo tomamos de la guía de estudio que Brandom escribe para EMP, colocamos algunos términos alternativos. EL segundo miembro de la disyunción corresponde a los términos adoptados allí por Brandom. El ejemplo está tomado de esa misma guía.

Estímulos externos u objetos físicos

↓ 1

Experiencias o apariencias del contenido de los sentidos

↓ 2

Juicios perceptivos o creencias no-inferenciales

↓ 3

Creencias inferenciales

Pensemos en un caso de percepción exitosa: es *porque*(1) tengo una figura redonda y verde en frente de mí que me encuentro percibiendo una figura redonda y verde y es *porque*(2) me encuentro percibiendo una figura redonda y verde que adquiero la creencia no-inferencial o el juicio perceptivo de que hay una figura redonda y verde en frente de mí y es *porque* (3) tengo esta creencia junto con otras que estoy justificado en creer que hay un signo de ‘avanzar’ en frente de mí.

El punto ahora es cómo interpretar estos porqués. El primero de ellos puede interpretarse, sin dudas, como “una noción causal [aludiendo a una clase de procesos] del tipo estudiada por estudiantes de neurofisiología de la percepción” (SG: 127). Se trata de una relación no epistémica. El *porqué* final (3), por el contrario, alude al tipo de relación que todos llamaríamos epistémica o más concretamente podríamos llamarle inferencial ya que conecta ítems con contenido proposicional y establece relaciones lógicas entre ellos (vale aclarar que el juicio perceptivo podría ser ‘veo que el semáforo está en verde’. Ordinariamente lo diríamos así pero a los fines del ejemplo esta modificación no cuenta).

La duda es qué tipo de relación es la del *porqué* del medio (2). Hay dos candidatos posibles ¿o bien se une con el primer *porqué* en un tipo de relación bruta causal o

bien se funde con el último porqué resultando un tipo de vínculo normativo o racional? Quienes caen dentro del Mito de lo Dado aún atribuyendo a las apariencias –o experiencias– una estructura no-epistémica pretenden afirmar que entre las apariencias y los juicios perceptivos se establece un vínculo epistémico. Esta opción sencillamente es incoherente: o bien se considera las apariencias como no-epistémicas y no tienen valor de respaldo racional para los juicios no-inferenciales –tal como lo hace el coherentismo de Davidson, Sellars y Brandom<sup>95</sup>– o bien se las describe como epistémicas teniendo el valor de respaldo epistemológico para creencias como ‘el semáforo está en verde’ –tal como hace el EM de McDowell. Sin embargo, quienes caen en el Mito de lo Dado no hacen ni una cosa ni la otra sino algo que está en un dudoso medio camino.

Una forma sofisticada de Mito de lo Dado es describir las experiencias al modo de contenidos noconceptuales que respaldan epistemológicamente los juicios perceptivos. Según entendemos no hay noconceptualismo del contenido empírico que no caiga en esta versión del Mito aún cuando reivindique que no tenga un interés primariamente epistemológico, tal como es el caso de Evans (cf. cap. 3).

En cuanto a las opciones viables, a primera vista, a saber: el coherentismo epistemológico y el EM ¿contamos con un criterio para decidir entre ellas? El coherentismo no cree que sea posible definir una instancia prejudicativa que sirva de evidencia para los juicios perceptivos que son el punto de partida y el valor de cambio –por decirlo así– de todo conocimiento. Las apariencias o las experiencias para el coherentismo no pueden

---

<sup>95</sup> La asociación entre Davidson y Sellars me parece fructífera. Hasta donde veo puede atribuírsele a este último un coherentismo epistemológico y la idea de que sólo podemos aludir a la experiencia mediante juicios. O más bien: que partimos de juicios de no-inferenciales para los cuales la sensación es una condición necesaria. Brandom mismo se ubica en esta tríada. Esto por una parte. Por otra parte, McDowell en M&W asocia explícitamente a Davidson con Sellars al punto de que el segundo cumple el papel del primero en las posiciones y por tanto es objeto de su objeción de vacuidad. A partir de (McDowell, 1998), sin embargo, McDowell intenta aproximar a su maestro más al EM y al conceptualismo. Creemos que esta vía interpretativa no es correcta porque Sellars se auconcibe como un “funcionalista” lo cual en su época se aproximaba al coherentismo en el sentido de que la justificación de las creencias dependía de su vínculo con otras creencias. De Vries explica esto en (DeVries 2005: 120ss). Por otra parte, a favor de Brandom Sellars acepta una visión inferencialista de los conceptos en afirmaciones tales como Aun tener el más rudimentario de los conceptos presupone tener una batería [*battery*] de conceptos” (EMP: 227n1 –nota omitida en la versión de Brandom y cit en DeVries& Tripplett, 2000: xxviii).

concebirse de otro modo que como una interfase entre el ámbito de lo noconceptual y lo conceptual que causa los juicios perceptivos. La contribución de la experiencia al conocimiento es bruta causal y por tanto la de brindar una condición no-epistémica. El EM no niega que haya una obvia historia causal entre objetos externos y nuestro aparato sensorial. Pero a diferencia del coherentista sí cree posible discriminar una instancia prejudicativa que sirva como respaldo epistémico de los juicios perceptivos o creencias no-inferenciales. A un empirista como McDowell esta instancia prejudicativa le resulta obvia al punto de que sin ella no cree posible que podamos dar cuenta del carácter objetivo del pensamiento (tal vez una forma correcta de llamar a ese nivel prejudicativo sea como ‘trascendental’). A un coherentista como Davidson esa instancia le resulta inaceptable, a uno como Brandom le resulta innecesaria.

Esa instancia prejudicativa sería propiamente la experiencia. No debemos confundirnos: no es que el EM crea que las experiencias tienen un doble carácter: epistémico y no-epistémico (esa ambigüedad es propia de quienes caen dentro del Mito). La experiencia propiamente dicha es, más bien, conceptual; es un logro que requiere del dominio del lenguaje y que depende del conocimiento de ciertos juicios inferenciales. ‘Uno no tiene experiencia si no cuenta con conceptos’, nos dice el EM.

Eso en términos generales. ¿Pero cómo se analiza esa instancia conceptual previa a los juicios? En un primer intento por definir esa instancia prejudicativa McDowell asocia la experiencia con juicios posibles de forma tal que el contenido empírico tendría un contenido proposicional que si todo marcha bien nos abre al conocimiento de ciertos hechos del mundo. El contenido de la experiencia sería ‘Las cosas son así y asá’. Dicho contenido se presentaría en un formato de juicio posible o como la función de ciertos juicios posibles que, según el contexto, podríamos validar por un juicio al estilo de ‘Creo que el semáforo está en verde’. Esta concepción proposicional del juicio cuenta, como vimos, con dos objeciones: la primera es que contraviene un rasgo fenomenológico de la experiencia –podemos percibir sin juzgar- y la segunda es que no es posible elucidar qué clase de inferencia da lugar al juicio empírico ya que la única posibilidad es que tanto la premisa cuanto la conclusión compartan el contenido proposicional. Una objeción extra es la referida a que el carácter proposicional no-judicativo de la experiencia impide el

establecimiento de relaciones inferenciales entre la experiencia y los juicios ya que para que dicha relación se concrete es necesario que el agente se comprometa con los ítems proposicionales en cada caso. Y de acuerdo al planteo mcdowelliano uno podría tener una experiencia sin comprometerse con ella.

En un segundo intento por eludir estas críticas McDowell revisa dos tesis de su EM (McDowell, 2008): niega así que la experiencia cuente con carácter proposicional (eludiendo la objeción fenomenológica) y sosteniendo que la experiencia no incluye todo aquello que el sujeto puede conocer no-inferencialmente. Supuestamente esta última revisión intenta dar coherencia al tipo de vínculo epistémico que se establecería entre ciertos ítems conceptuales no-proposicionales y los juicios o creencias no-inferenciales. La objeción más fuerte a este planteo es la falta de claridad respecto a cómo puede considerarse un juicio perceptivo resultado de un vínculo epistémico con un contenido no-proposicional aunque todavía conceptual. Creemos que más allá de la formulación de McDowell, por principio, no se puede suponer que haya relaciones de justificación entre ítems de diversa estructura que la proposicional. En tal sentido, el lema coherentista expresa una verdad sobre la justificación en general: ‘sólo una creencia justifica otra creencia’. Uno podría ir más lejos todavía y sostener que todo intento de respaldar la experiencia en algo que no sea proposicional, aunque todavía conceptual, es ya una recaída en el Mito de lo Dado. David Filkenstein interpreta el Mito de este modo justamente y por ese motivo coloca al EM dentro de él (cf. Filkenstein, 2003/2010) y como vimos DeVries y Tripplett sin mencionar a McDowell asumen que un contenido noproposicional como fundamento del conocimiento garantiza una caída en lo Dado (cf. DeVries & Tripplett, 2000: xxxi). Uno podría hablar aquí de que McDowell cae en el ‘Mito de lo Dado Conceptual’ para emplear un término grandilocuente.

El coherentismo por su parte está expuesto a objeciones ante todo escépticas referidas principalmente a que la coherencia no puede funcionar como criterio de verdad. Anteriormente –en el interludio previo- discutimos críticas de esta índole. Una sola mención a este respecto: quien sostiene que la coherencia no es criterio de verdad y que por tanto no podríamos saber cuáles de nuestras creencias son falsas, para darle sentido a su objeción, debe asumir que la verdad trasciende a nuestras capacidades epistémicas. Es

decir, la verdad sería algo que está más allá del lenguaje. De acuerdo a nuestro punto de vista, este compromiso es mucho más delicado que el compromiso de suponer que la verdad y falsedad son inherentes a nuestro sistema de creencias. De hecho creo que si diferenciamos entre tipos de creencias es posible otorgarle restricción racional a nuestro pensamiento. El propio McDowell reconoce esto al decir en M&W que el problema con el coherentismo es que se queda encerrado dentro del vocabulario de las creencias pero que si cambiara creencias por “circunstancias consistentes en que a uno se le muestren las cosas de tal o cual modo” (MyW: 139) no habría mayores elementos para negarle un criterio de restricción racional. Más adelante, al asociar la experiencia con un contenido no-proposicional, el EM se aleja más del coherentismo sin explicar todavía el vínculo justificatorio entre experiencia y juicios.

En lo que a nosotros respecta, tomando en cuenta el ordenamiento de las variables que constituyen los juicios de experiencia y viendo que las objeciones a sus tesis son cuanto menos neutralizables, pensamos que el coherentismo es una teoría de la justificación mucho más viable que la variante sofisticada de fundacionalismo del EM. Esto, no obstante, no impide la discusión en torno a las posibilidades de sostener el conceptualismo. ¿Se puede ser conceptualista y coherentista a un tiempo? En términos de habilitación sí. El tema es la relevancia escueta del conceptualismo así concebido. Se puede decir que la percepción es un logro racional pero que sólo una creencia justifica otra creencia. El medio adecuado para que sostener estas tesis en apariencia contradictorias, es desprenderse del siguiente *insight* empirista, tal como hemos insistido hasta ahora: la experiencia justifica los juicios. Pero el frágil valor explicativo impide retener el crédito al conceptualismo de la habilitación.

## Cuadro de posiciones

Tomando como criterios (I) la caracterización del contenido empírico y (II) el rol de la experiencia también sirve, a los fines de comprender nuestro recorrido crítico con vistas a la defensa del carácter conceptual de la experiencia, ordenar posiciones en el siguiente cuadro.

	Naturaleza del contenido empírico	Relevancia epistemológica de la experiencia
Empiristas clásicos/ teóricos sense-data/ algunos noconceptualistas v.g. (Peacocke, 2001)	No conceptual	Justifica
Coherentismo davidsoniano	No conceptual	No justifica
EM/Brewer/ Siegel	Conceptual	Justifica
Conceptualismo de la habilitación	Conceptual	No justifica



## CONCLUSIONES

### **La inviabilidad o irrelevancia de una defensa del conceptualismo**

Al comienzo de nuestra investigación dijimos que el estudio de la significación epistemológica de los juicios perceptivos o creencias no-inferenciales conduce a la pregunta por la naturaleza de la percepción y que la pregunta por la naturaleza de la percepción inevitablemente conduce a reflexionar sobre los juicios de experiencia. Esta tensión, como dos caras de la misma moneda, es nuestro objeto de estudio. Es cierto que uno podría investigar la naturaleza del contenido perceptivo sin estar interesado mayormente en cuestiones epistemológicas. El problema es que uno arriba a las cuestiones epistemológicas porque para dirimir cuál sea el estatus de la experiencia es imprescindible resolver de qué modo el contenido perceptivo contribuye con el conocimiento. Tarde o temprano uno se topa el interrogante acerca de cómo se distingue el contenido empírico del contenido de ejercicios inexorablemente conceptuales como son los juicios.

De acuerdo a nuestro examen que parte metodológicamente de que hay una distinción interesante en términos epistemológicos entre experiencia y juicios, y de que habida cuenta de la serie de compromisos filosóficos asociados a lo Dado, esa diferencia cabe marcarla dentro del ámbito de lo conceptual, como conclusión de nuestra pesquisa hemos arribado a que la posibilidad de una defensa coherente del conceptualismo o bien es inviable o bien es irrelevante.

Establecimos, para nuestra reconstrucción crítica del conceptualismo, dos intuiciones fundamentales que son *desiderata* que no podrían dejar de satisfacer un enfoque sustentable sobre la percepción: en primer lugar el enriquecimiento perceptivo como un logro conceptual (i.e. el hecho de que dos agentes frente a una misma situación perceptiva puedan realizar juicios diferentes; unos más ricos que otros, explicado en términos de una diferencia conceptual) y por otra parte, la diferencia representacional –algo en lo suelen hacer hincapié los noconceptualistas-, es decir, el hecho de que aparte de la capacidad que tenemos de representarnos el mundo a través de proposiciones con las cuales nos

comprometemos y eventualmente desestimamos, la percepción nos ofrece un modo típicamente perceptivo o sensorial de representación. Hemos finalmente descartado que haya un modo distintivo de representarnos en la percepción y a que a lo sumo, dentro del marco del conceptualismo de la habilitación, cabe considerar el contenido perceptivo como conformado por posibilidades de juicios. Sostuvimos que esta conciencia sensorial sería una conciencia intransitiva que no puede aislar su contenido con independencia de juicios. De allí que tenga potencialidad habilitante para los juicios sin ser ella misma judicativa aunque sí proposicional.

Mucho antes de eso tomando como trasfondo el EM de McDowell hemos tratado de examinar como ajustaría el conceptualismo dentro de aquellos *desiderata*. Hemos criticado la estrategia de atar el destino del conceptualismo a la tesis de que la percepción justifica los juicios (EMjustificatoria). Nuestra crítica tiene un triple aspecto: por una parte sostenemos que la tesis del conceptualismo es lógicamente independiente de la tesis EMjustificatoria (cap. 6) –lo cual equivale a disociar el conceptualismo del empirismo en todas sus formas; por otra parte que el coherentismo epistemológico no dice nada en contra de la tesis conceptualista disociada de EMjustificatoria (6) y en tercer lugar mostramos a través de versiones fallidas de conceptualismo en el marco de EM que EMjustificatoria es falsa o cuanto menos insostenible (7). Creemos que la viabilidad de esta crítica es uno de los principales resultados de nuestra pesquisa.

Asimismo hemos ponderado las reflexiones de McDowell más allá de esta crítica. Hemos rescatado, por ende, la modalidad de pensar el conceptualismo como una posición para cuya afirmación se precisa despejar obstáculos. En la versión del EM esos obstáculos son tres: una recaída en el Mito de lo Dado, el coherentismo epistemológico y el NN. Dado que de acuerdo a nuestro punto de vista el noconceptualismo del contenido perceptivo conduce a una NNaturalización de la percepción hemos colocado al noconceptualismo como un medio para defender el NN (cap. 4). Con lo que, de esta forma, redujimos dos de los escollos a uno. Por otra parte, de acuerdo a nuestra perspectiva el coherentismo no dice nada en contra del conceptualismo ya que este puede ser considerado de manera lógicamente independiente a EMjustificatoria y por tanto puede no comprometerse con una

teoría de la justificación en particular aunque la teoría sin dudas que más le conviene es el coherentismo.

El rechazo de EMjustificatoria no conduce entonces a negar el conceptualismo –tal como el EM piensa- si bien el conceptualismo en el ámbito de la filosofía contemporánea es una estrategia relacionada al empirismo ya que usualmente pretende sostener la implicación que hemos llamado CEJclásica- entre EMjustificatoria y la posibilidad del contenido empírico. El capítulo 6, sobre todo, se ha encargado de poner de relieve que la necesidad de EM de sostener EMjustificatoria está directamente vinculada con una crítica hacia el coherentismo referida a que éste no puede ofrecer un criterio de restricción racional para el pensamiento. Hemos mostrado que el propio EM zozobra en este punto y puede reconocer que el coherentismo ofrece una idea de restricción racional si no queda presa del vocabulario de creencias y está dispuesto a reconocer niveles de creencias o de discriminar ‘circunstancias en el modo en que aparecen las cosas’ en la base de nuestros compromisos no-inferenciales y a reconocer, asimismo, que hay ciertas creencias cuya aceptación funciona como punto de partida en la inserción a una comunidad lingüística por parte de los agentes como para evitar regresos indeseables usualmente asociados al molde coherentista de justificación.

Nuestra intención en relación a esta parte de la argumentación es mostrar que el coherentismo epistemológico no es exactamente un escollo o un rival del conceptualismo ya que no dice nada en contra de él. El coherentismo no niega que la experiencia pueda ser conceptual. Niega que la percepción justifique los juicios. Por otra parte, el coherentismo suscribe la idea de que la experiencia contribuye causalmente a las creencias. Uno pensaría que por principio no puede considerar la experiencia como noconceptual y conceptual a la vez. Sin embargo, tal como aclaramos oportunamente, el coherentismo hace referencia a las sensaciones que son las interfases brutalemente causales que median entre stimuli noconceptuales y las respuestas conceptuales a modo de juicios empíricos. Así consideradas nadie podría negar el papel de las sensaciones como condición para el conocimiento. *Lo que el coherentismo sí claramente desestima, es la necesidad de distinguir entre un nivel conceptual previo al juicio o prejudicativo en tanto evidencia para las creencias no-inferenciales.* No ve esta necesidad y está muy bien porque dicha

distinción, cuando es posible, no tiene relevancia epistemológica alguna a diferencia de lo que el EM defiende. Por lo demás el coherentismo no rechazaría el conceptualismo. Sencillamente un coherentista preguntaría ‘para qué diantres sirve hacer dicha distinción si no tiene relevancia epistemológica’.

La rivalidad del coherentismo es por tanto con el fundacionalismo epistemológico como opción para la justificación. Pero, insistimos, el coherentismo puede dar cuenta de una idea de restricción racional. Por último, en el interludio segundo, también hemos sugerido que la objeción escéptica hacia el coherentismo de que la coherencia no es criterio de verdad de nuestras creencias puede neutralizarse y que en el fondo, podemos insistir ahora, el escéptico que sospecha de ese criterio parte de que hay una verdad que trasciende al lenguaje al modo de una correspondencia entre nuestras creencias y un mundo extralingüístico. Creemos que este compromiso con el realismo metafísico es mucho más objetable, llegado al caso, que el coherentismo epistemológico. Por lo que la idea de que sólo una creencia justifica otra creencia expresa una verdad de perogrullo: nada que sea una razón puede tener formato de otra cosa que una creencia.

Dicho en breve, siguiendo la estrategia del EM, el único obstáculo del conceptualismo es postular que hay un contenido noconceptual a nivel conciente o representacional que tenga, por ende, valor epistémico. En el capítulo 4 a este respecto señalamos que el CNC intenta explicar el carácter representacional de la experiencia apelando al concepto no cognitivo de información y que este compromiso lo conduce al Mito de lo Dado. Aclaramos que si bien el noconceptualismo no es equiparable ciento por ciento a las teorías clásicas de los empiristas que son objeto del Mito de lo Dado por parte de Sellars y McDowell, sí es comparable en la idea de dar cuenta de aspectos cognitivos mediante conceptos no cognitivos. Veamos: el lugar que ocupan las ‘ideas’ o ‘impresiones’ para los clásicos o los ‘sense data’ –para los empiristas lógicos- lo ocupan los procesos informacionales en la matriz no conceptualista. Aunque es cierto que uno podría enmendar la argumentación noconceptualista ofreciendo un argumento extra que demuestre que los aspectos normativos son reductibles a procesos brutaemente causales, esto no sucede tal como lo demuestra la versión de Heck y, de acuerdo a nuestro enfoque, no podría suceder dado nuestro argumento sobre la irreductibilidad de lo normativo (cap. 1). Es como si los

noconceptualistas partieran del hecho comprobado de la reducción. Es a propósito de esto que nosotros hemos abogado por la irreductibilidad de lo normativo para no ser presa de esta misma objeción de partir de la premisa contraria.

Pero además de marcar la independencia lógica entre el conceptualismo y la tesis de que la experiencia justifica los juicios (EMjustificatoria) era necesario mostrar los inconvenientes concretos para sostener esta última. Esto nos condujo a someter a escrutinio algunas objeciones que el EM permite tanto en su versión estándar como en su nueva versión (cap. 6) y que conducen a un dilema insalvable para el conceptualismo: o bien dudamos de que sólo pueda haber representaciones proposicionales en el contenido perceptivo o bien desestimamos el carácter justificatorio de la experiencia. Mostramos que en tanto McDowell en su segunda versión opta por la primera la única vía satisfactoria es la segunda (la cual conduce a la noción de habilitación).

Como ya hemos desarrollado, en una primera instancia el conceptualismo de McDowell sostiene que la percepción tiene carácter proposicional siendo el contenido perceptivo una petición de un juicio. En tal medida, si todo marcha bien un agente puede aceptar esa petición y afirmar el juicio perceptivo; de ser así el contenido de la experiencia es el hecho perceptible mismo. Los problemas que presenta este enfoque son varios: (i) Dado que el EM hace depender el conceptualismo de la tesis de que la experiencia justifica los juicios, este compromiso no logra explicar el papel fundamentador de la experiencia. Para que algo sea una razón deberíamos sí o sí adscribir a ella. Y uno puede no dar crédito a las experiencias en una innumerable cantidad de casos de acuerdo a este conceptualismo estándar. En segundo lugar, este conceptualismo estándar no da cuenta del hecho fenomenológico de que podemos percibir sin juzgar o de que podemos percibir sin siquiera hacernos juicios posibles. Tomando en cuenta además las dos intuiciones que debe satisfacer todo estudio sobre el contenido perceptivo este primer conceptualismo mcdowelliano contraviene la segunda. Al otorgarle carácter proposicional a la experiencia tiende a borrar cualquier diferencia, dentro del ámbito de lo conceptual, entre percepción y juicio. Uno diría que es insuficiente, a los fines de asignarle rol justificatorio al contenido perceptivo, como diferencia entre éste y los juicios el hecho de que en tanto la percepción es un juicio posible el juicio perceptivo es un juicio efectivo. Esta crítica está bien

sintetizada en el lema de Collins de que ¡la percepción no viene con subtítulos! (cf. Collins, 1998). Este criterio, sin embargo, basta para las modestas pretensiones no epistemológicas del conceptualismo de la habilitación pero no para ninguna plataforma relevante de EM.

Como respuesta a estas críticas y a otras McDowell ofrece una segunda versión del conceptualismo que revisa dos tesis centrales. A partir de (McDowell, 2008) sostiene que la percepción no tiene estructura proposicional pero todavía tiene estructura conceptual. Por otra parte, concede que los juicios no agotan el contenido empírico, es decir aquello que un sujeto conoce –o mejor ve– no-inferencialmente. Esta nueva versión, al descargar de carácter proposicional a la experiencia, si la percepción ha de funcionar como razón, nunca termina de elucidarse cuál es el vínculo concreto que da como resultado un juicio perceptivo. Las relaciones de justificación se dan entre ítems proposicionales o dicho de otro modo *las razones son siempre proposicionales*, siendo la percepción un contenido no-proposicional, ¿no deberíamos concluir que por principio no hay forma de mostrar que la experiencia justifica los juicios? ¿Podríamos pensar que las relaciones de justificación se dan entre contenidos no-proposicionales pero esto no sería borrar el sentido mismo de la práctica de dar y pedir razones? Vale repetir las palabras de DeVries y Tripplet

Supongamos que lo dado [al conocimiento] sea no proposicional. Cualquier cosa que sea noproposicional no puede servir como una premisa o razón para un razonamiento. Y [...] sólo ítems valorables en términos de condiciones de verdad con forma proposicional pueden tener o transmitir estatus epistémico positivo. Por tanto lo noproposicional no puede tener o transmitir estatus epistémico positivo. Por tanto nada noproposicional puede ser dado. (DeVries & Tripplet, 2000: xxxi)

En cualquier caso, aún poniendo entre paréntesis que no se pueda explicar el vínculo justificatorio o el hecho de que la experiencia funcione como razón, *prima facie* nada niega la diferencia entre un estado perceptivo y un juicio perceptivo; lo que negamos a lo largo de la tesis es que haya visos de claridad en el supuesto vínculo justificatorio entre uno y otro a lo largo de toda la obra de nuestro admirado McDowell. Siguiendo en detalle las diferentes versiones que ofrece de su conceptualismo y proponiendo alguna variante más en base a sus compromisos –concretamente la del “conceptualismo inferencial”- no vemos razones para sostener el vínculo justificatorio entre experiencia y juicios.

Pero además de su compromiso con el empirismo, en McDowell hallamos un intento de reivindicación del N2N al punto de que el filósofo normativista enmarca su conceptualismo dentro de un N2N. Por este motivo, sería una grave omisión inspeccionar la factibilidad del conceptualismo sin atender a esta variable. A este respecto hemos realizado una única crítica al proyecto filosófico general de McDowell en lo que respecta a su concepto de 2N. Aquí figura un obstáculo supuestamente extra –por fuera de la triada inicial de coherentismo, Mito de lo Dado y NN reconocida por McDowell- al sostenimiento de la percepción como un logro conceptual: la asociación del concepto de ‘naturaleza’ con ‘el espacio de inteligibilidad propio de las ciencias naturales’. El argumento discurre así: dado que al igual que en los animales no lingüísticos la percepción en nosotros es un hecho natural, no podemos sostener que la percepción sea natural y un logro conceptual si no es modificando ese concepto de naturaleza por otro que tolere o incluya dentro de sí las competencias conceptuales. De esta forma es posible ubicar la idea de inteligibilidad propia de las ciencias naturales en una primera naturaleza y juzgar como un hecho natural nuestra capacidad de percibir en base al concepto de 2N. El problema con esta estrategia es que McDowell se pone en el compromiso de ofrecer un criterio que reúna a la primera y segunda naturaleza como pertenecientes a la naturaleza y opta por una doble vía para salir del atolladero.

Cuando ofrece un criterio por oposición al “supernaturalismo” lo que hace es patear el asunto para más adelante: a la primer y segunda naturaleza la reúne supuestamente su rechazo al supernaturalismo ¿pero qué las reúne positivamente entonces? ¿Qué es lo que ambos conceptos compartirían? En cambio cuando ensaya una defensa positiva mediante su apelación a la noción de “capacidades” las zozobras de McDowell no hacen más que revelar que el propio intento de reunir dos criterios opuestos: ELN y el ELN, es materialmente inviable. Con lo que en rigor el concepto de naturaleza no es escollo tampoco para el conceptualismo. Esta crítica no impide decir tampoco que compartimos con el resto de los animales el *hecho* de percibir pero no el *modo* de percepción (cf. cap 5).

Aceptar positivamente el coherentismo, señalando algunas de sus bondades no es el objetivo primordial nuestro tanto como señalar los defectos insalvables del fundacionalismo o empirismo. El intento de conservar el empirismo a través del conceptualismo es ya de por

sí un esfuerzo teórico notable. Sin embargo, el repaso de todas las variantes conceptualistas muestra que el principal problema con la tesis de que la percepción justifica los juicios es que nunca logra explicarse concretamente ese vínculo si bien, desde ya, logra dejarse en claro que la percepción podría diferenciarse del juicio.

¿El programa de naturalización del pensamiento es, acordando con McDowell, coherente pero qué objeciones puede tener tales que no sea una opción atractiva para explicar la relación entre la mente y el mundo? Digo, muchos colegas interesados en la percepción y los conceptos adoptan este camino y parecen estar convencidos de su valor. Partamos de esto: de una u otra forma el NN es reduccionista. Tratando de remarcar las continuidades con el resto de los animales intenta reducir ciertos procesos normativos vinculados al lenguaje a regularidades que no dependen del lenguaje y que podemos describir en términos del vocabulario del ELN. De hecho el NN niega que haya dos espacios de inteligibilidad –el de las razones y el de los fenómenos naturales- y a lo sumo otorga valor práctico a nuestro lenguaje ordinario, esto es, un valor para conducirnos en ciertos asuntos comunitarios pero en rigor las convenciones que nos permiten decir cosas con significado quedarían relegadas a un mero artificio que no merece mayor crédito epistemológico.

Nuestra principal crítica a este reduccionismo es la idea de reducción como tal: no hallamos una explicación de que el reduccionismo funcione. Por el contrario ofrecemos un argumento a favor de la irreductibilidad de lo normativo desde el primer capítulo que nos parece bastante bueno. Que la normatividad sea irreductible al ELN conduce a una lectura conceptualista y normativista del pensamiento el conceptualismo de la habililación:

- vi. Existe una distinción sustentable entre experiencia y juicio
- vii. La experiencia es un logro conceptual (conceptualismo)
- viii. La experiencia no justifica los juicios
- ix. “somos normativamente responsables por cómo es el mundo a través de la experiencia perceptiva” (Lindgaard, 2011, xi)
- x. la percepción habilita los juicios



La única bondad de este conceptualismo de la habilitación es que puede mantener que la percepción sea un logro conceptual pero al costo de reducir al mínimo la diferencia entre percepción y juicios como la distinción entre juicios posibles y juicios efectivos.

Acotado a tener una función habilitante, para llamarle de alguna manera, la percepción explica casos como los de distracción o de duermevela, ciertas conductas profundamente irreflexivas sin demasiada relevancia o relevancia nula para la filosofía y acaso para cualquier disciplina. (Respecto de la posibilidad de considerar ciertas conductas se los seres racionales en términos noconceptuales Herbert Dreyfus ha entablado un debate con McDowell que tratamos en el epílogo 2).

Sumando las críticas al resto de las variantes conceptualistas que resultaron inviables y tomando en cuenta la viabilidad mínima de este conceptualismo de la habilitación pero sin un rol explicativo considerable nos inclinamos por desestimar por irrelevante cualquier intento de defensa del carácter conceptual de la experiencia.

Nuestra conclusión negativa luego de una reconstrucción exhaustiva del conceptualismo es que no es viable su defensa satisfactoria. Esta es la tesis principal de este doctorado que tiene como consecuencia fundamental una plataforma analítica que permite cuestionar el postulado del cual partimos: que se da una distinción relevante entre experiencia y juicios. Creemos contar con elementos para considerar prescindible esta distinción con toda seguridad en la reflexión epistemológica y probablemente para considerarla inocua para otras áreas especulativas dentro de la filosofía.

### **¿Cómo situar conceptualmente los juicios empíricos?**

Nuestro problema fundamental ahora es un problema fundamental para la epistemología, a saber, cómo dar cuenta de que las creencias no-inferenciales son casos de conocimiento. Es decir cómo dar cuenta de que tienen un respaldo o de que están justificadas. Debido a que los intentos de juzgar que esos enunciados son productos de algo Dado en la experiencia es inconducente, se deben buscar alternativas. Una alternativa promisorio era discriminar un nivel previo al juicio como fundamento conceptual para el conocimiento. Adoptar esta estrategia suponía que de la lectura del Mito de lo Dado se

seguía que el error estaba en considerar que a la base de nuestro sistema de creencias hubiera algo noconceptual. En ausencia de esta alternativa debido a los argumentos que hemos brindado se reconoce como una opción satisfactoria atar la justificación al terreno de la creencia. Sellars enfrenta este problema creemos que en base a esta idea y elaborando la estrategia de brindar condiciones bajo las cuáles se establece el “conocimiento sensorial”. Nos parece que su abordaje ajusta con nuestra convicción de que el coherentismo es un modo apropiado de entender la justificación.

Nosotros podríamos comenzar tratando algo como lo siguiente: una instancia [token] manifiesta o encubierta de ‘Esto es verde’ [...] expresa conocimiento observacional si y solo si es una manifestación de una tendencia a producir instancias manifiestas o encubiertas de ‘Esto es verde’ – dado un cierto conjunto- si y solo si un objeto verde está siendo observado en condiciones estándar. (EPM §35)

Según Sellars hay conocimiento observacional cuando una persona que sostiene una creencia no-inferencial como ‘esto es verde’ ejerce una habilidad de responder frente a cosas que lucen verdes bajo “circunstancias estándar” -tales como las condiciones lumínicas apropiadas- emitiendo una instancia o *token* del tipo de oración “Esto es verde”.

Recordemos lo que planteamos en el prefacio referido a qué les otorga autoridad a tales juicios. Un rasgo estos reportes observacionales o no-inferenciales así comprendidos es que su autoridad funciona de manera exactamente opuesta a como funciona la autoridad de los juicios inferenciales o reportes no observacionales. En tanto que para estos últimos la credibilidad de afirmar ‘Esto es verde’ se traslada de las *instancias* –en el sentido de *tokens*- a los *tipos*, para el caso de “Los perros son mamíferos” la credibilidad de las instancias se deriva de que son muestras del tipo.

De este modo cuando un individuo con esa “tendencia” produce la constatación “Esto es verde” frente a objetos verdes entonces hay un indicio de que tiene conocimiento observacional. Si el individuo da “respuestas fiables” de acuerdo a la terminología de Brandom, entonces su creencia *podría* ser un caso de conocimiento.

La idea de la fiabilidad es provocativa sólo si no hemos descartado la viabilidad de un fundacionalismo epistemológico. Según el fundacionalismo la experiencia contribuye no

solo causalmente sino racionalmente a los juicios empíricos. Contrariamente: en el cuadro que plantea la idea de respuesta fiable o “tendencia” hay estímulos noconceptuales y respuestas conceptuales –*tokens* de oraciones- sin que medie una instancia previa al juicio que pueda dar garantías o respaldar el juicio empírico como tal.

Sabemos que la apelación a esa instancia no resulta satisfactoria por las críticas expuestas a lo largo del doctorado: si el contenido perceptivo es proposicional no se explica cómo funciona como razón y si es noproposicional (pero conceptual) no se explica cómo establece relaciones de justificación con otro ítem proposicional que sería el reporte o juicio de observación. Si, por otro lado, es noconceptual tal como lo entendían las versiones clásicas o lo defienden las actuales tentativas noconceptualistas no puede funcionar como respaldo ya que la justificación no se da entre ítems noconceptuales y conceptuales. Esto conduce a razonar que sólo una creencia puede justificar otra creencia. En base a esta visión internalista y coherentista de la justificación debemos acomodar los juicios empíricos como casos de conocimiento.

Sellas asume este desafío y asocia entonces el conocimiento observacional a una respuesta fiable a reconocer ciertos estados de cosas. Este ‘confiabilismo puro’ contrasta con las versiones de justificación clásicas ya que en las concepciones clásicas el sujeto debe acceder a las garantías que dan respaldo a su conocimiento. Aquí el sujeto podría tener creencias verdaderas sin que se cumpla el requisito de que pueda explicitar las razones que respaldan su juicio.<sup>96</sup> Resumamos este requisito.

(Condición CO1) La habilidad de responder fiablemente a rasgos del entorno

---

<sup>96</sup> Retomamos también nuestra posición sobre el fiabilismo. Pues bien nosotros creemos que aquí se debe tener ciertos recaudos a la hora de afirmar categóricamente que las garantías del creedor fiable son externas en el sentido de inaccesibles a su conciencia. Aún cuando el agente no cuente con los elementos para decirnos cómo es lo que hace de allí no se sigue que no pueda adquirirlos mediante algún tipo de educación. Es decir, los casos fiables demuestran que no es requisito de conocimiento que uno sea capaz de hacer explícitos los criterios en base a los cuales juzga o cree. Esto es cierto porque de hecho funciona; hay creadores fiables en nuestra sociedad y muchas veces nosotros somos uno de ellos o ellas. Lo que pretendemos decir es que el fiabilismo de estos casos no ajusta con el externalismo del acceso. Contra lo que piensa el externalismo el agente podría acceder a la explicitación de sus criterios mediante una preparación adecuada.

Sin embargo el confiabilismo constituye una primera condición para el conocimiento observacional pero no es suficiente ya que la respuesta como tal puede describirse en términos no-normativos o no-conceptuales. ¿Qué pasa si asumiéramos, por el contrario, que este confiabilismo puro es condición suficiente para el conocimiento? deberíamos reconocer que los termómetros o los sensores de luz conocen tanto como nosotros, ya que estos objetos pueden también detectar rasgos del entorno frente a un estímulo noconceptual. Esta conducta puede calificarse como una conducta discriminativa o clasificatoria pero nunca normativa dado que ese estímulo siempre disparará la misma respuesta. Esa respuesta no podría falsarse ni considerarse, por tanto, correcta o incorrecta.

Estas respuestas no-normativas adolecen de una segunda condición para expresar conocimiento.

Por esta diferencia Sellars desestima el confiabilismo puro como modelo que explique exhaustivamente nuestro conocimiento. Se limita, en cambio, a pensar la contribución causal de la experiencia en términos de confiabilidad. Es importante reconocer, por otra parte, que este elemento externalista es una condición irrenunciable del conocimiento observacional. Sin embargo, no dice nada respecto de la *justificación* de la creencia a la cual hace posible sino sólo de su *origen*.

Esto es fundamental para entender el cambio de perspectiva que propone Sellars y que posteriormente hereda Davidson al poner énfasis en la teoría de la interpretación para dar cuenta de aspectos epistemológicos como asimismo Brandom (quien también se juzga heredero de Davidson sobre este punto). Para situar conceptualmente los reportes de observación hace falta pensar la justificación en términos autoritativos o sociales.

Un reporte de ‘Esto es verde’ tiene autoridad no porque el agente reflexione interiormente que siempre ha acertado en inferir que hay cosas verdes cada vez que sostuvo “Esto es verde”. La autoridad de ese reporte y por tanto su confiabilidad proviene de una atribución. Otros no deben cuestionar mi conducta lingüística e incluso deben asumir la afirmación de que hay un objeto verde enfrente de mí para que yo me considere fiable al sostener ‘Esto es verde’. Podría suceder que cuestionaran esa creencia ya que tienen información que yo no tengo –por ejemplo referida a las condiciones lumínicas de la

habitación en la que veo que esto es verde- pero de lo contrario, su autorización se mide no sólo porque explícitamente asuman mi creencia sino porque tampoco la cuestionan.

¿Pero qué significa asumir la creencia no-inferencial de otro? ¿Significa sólo considerar que el otro es sincero al creer lo que cree? Este requisito no permite avanzar en la atribución ya que, salvo excepciones muy puntuales, cada vez que reconozco una creencia en alguien debo asumir esa creencia como propia, es decir considerarla verdadera. Aquí la verdad de un enunciado es resultado de las autorizaciones o de atribuciones de otros agentes sobre la base de que hay un condicionamiento brutaamente causal que brinda un marco para mi respuesta conceptual. La verdad no trasciende las prácticas lingüísticas tal como parece exigir quien objeta al coherentismo porque supuestamente la coherencia no conduce a la verdad.

Con lo que el conocimiento observacional debe comprenderse como respuesta a ciertos estímulos causales en términos de fiabilidad. La fiabilidad por otra parte es incomprensible en términos no-normativos. Esto no suele estar del todo aclarado en Brandom quien acuerda con este primer requisito señalado por Sellars. Las conductas discriminativas son fiables en un sentido derivado ya que la fiabilidad como tal solo puede atribuirse a agentes que, en ciertos casos, podrían equivocarse. La fiabilidad no es incuestionable; produce mayormente creencias verdaderas pero podría suceder que, condicionamiento causal mediante, nuestro reporte de observación resulte falso. Supongamos que creo que ‘esto es verde’ pero sin embargo es un efecto de la luz de la lámpara que han cambiado mis amigos para tenderme una trampa y que en realidad diría ‘Esto es rojo’ en condiciones normales de luz o en una “situación estándar”. El error sólo puedo descubrirlo una vez que asumo la creencia si es que los otros me hacen notar la trampa.

La asunción de una creencia, la creencia favorecida o habilitada por el condicionamiento causal, pone en juego otra habilidad que es condición necesaria para el conocimiento observacional. Se trata de un requisito semántico referido a la habilidad de dominar inferencias para ser capaz, consecuentemente, de aplicar conceptos. Decir ‘esto es verde’ involucra dominar conceptos como ‘Esto’ y ‘verde’ y saber que verde no es rojo, por caso, o poder reconocer que si sé que ahora es verde es porque sé otras cosas como que en

circunstancias previas sabía que había objetos verdes ante circunstancias similares. Es decir sé en qué se apoya la constatación ‘Esto es verde’ y a su vez puedo reconocer que creencias podría fundamentar a través de ella. Tener conceptos en el esquema inferencialista supone conocimiento. Si tengo competencias conceptuales es porque soy capaz de pensar en ellas en términos de creencia. Los juicios o creencias son estados intencionales y como tal tienen contenido. Ese contenido es resultado de habilidades inferenciales. Es una variante pragmatista de interpretación del conocimiento y del significado en la medida en que el contenido no precede al uso sino que es resultado del uso.

Según este segundo requisito si alguien sostiene ‘Esto es verde’ pero no diferencia objetos verdes de *objetos rojos* o de *azules*; o si emplea el pronombre demostrativo en casos inapropiados luego de esta instanciación, su instanciación se parece a la respuesta noconceptual de un loro entrenado que repite frente a un estímulo rojo ‘Esto es rojo’ pero que no podría articular inferencialmente esta respuesta con otras proposiciones. El loro discrimina rasgos del entorno y clasifica pero su respuesta es no-normativa. No hay elementos para detectar conciencia en el loro. Su conducta se ajusta a un caso de fiabilismo puro este ajuste no basta para explicar el conocimiento que al contar con la habilidad de aplicar conceptos su respuesta es sustancialmente otra. Como sostiene Brandom

Hay casos específicos de [creencias no inferenciales] en el sentido de que su adquisición no es la conclusión de un proceso inferencial. Pero no hay [creencias] que sean no-inferenciales en cuanto a la posibilidad de entender lo que expresa una frase sin dominar las relaciones inferenciales entre su contenido y el de otras (Brandom id, 329).

Por tanto el segundo requisito para el conocimiento observacional es,

(Condición CO 2) el dominio de inferencias que nos permite aplicar conceptos y jugar por ende una jugada en el juego de dar y pedir razones. Esto convierte nuestra respuesta, a diferencia de la respuesta no-normativa, en un logro conceptual y por tanto en una creencia observacional.

Tanto CO 1 como CO 2 son requisitos necesarios para la existencia de conocimiento empírico y para una correcta caracterización de los juicios no-inferenciales como casos de conocer.

# **EPILOGOS**

# EPILOGO 1

## 1. Burge y su noción de “entrañamiento”

Tyler Burge sostiene que las experiencias ‘entrañan’ los juicios perceptivos. Tal como mencionamos al introducir la idea de habilitación a simple vista alguien podría creer que nosotros parecemos acercarnos a lo que Burge dice en su reconocido paper “Perceptual entitlement”(Burge, 2003). Pero en realidad nuestra posición no comparte nada sustancial con él. Pero vale la pena extenderse un poco en sus opiniones ya que McDowell (en McDowell, 2011) responde a críticas de Burge y establece una discusión punto por punto con ‘Perceptual entitlement’. McDowell cuestiona la suposición de Burge de que una justificación no puede dar una garantía concluyente de una creencia perceptiva en tanto que el entrañamiento sí. En términos generales el autor de M&W le critica su externalismo epistemológico, es decir, la idea de que pueda haber garantías de nuestras creencias perceptivas no accesibles a la conciencia del agente tal como lo son las razones. De hecho en ese paper insiste en que la percepción es “una capacidad de conocimiento” y que sus instancias son un logro de “una racionalidad autoconciente operativa” [*self-conscious rationality at work*] (McDowell, 2011: 11) y que lo que hace la noción de entrañamiento es disociar la autoconciencia de una supuesta instancia de conocer a través de la experiencia. Debido a las diferencias de nuestro planteo con el EM de McDowell no creemos conveniente más que mencionar este marco de crítica a Burge. La vía de argumentación de McDowell defiende a rajatabla EM justificatoria al punto de discutir el argumento por la ilusión para sostener casi que la percepción, como los modernos creían, cuando garantiza los juicios, es ‘incorregible’. En lo que sí volveremos inexorablemente es en nuestra visión crítica hacia el externalismo. Nos interesa indagar en la idea de “entitlement” [“entrañamiento”] a partir de nuestra perspectiva y señalando ciertas incoherencia interna al razonamiento de Burge.

De acuerdo a Burge una teoría epistemológica debe tomar en cuenta no sólo las justificaciones sino otras “garantías” epistemológicas posibles, siguiendo este criterio, discrimina entre dos clases de garantías: las justificaciones que precisamente serían ítems



proposicionales a los cuales un agente debe acceder y entrañamientos es decir ciertos vínculos brutaamente causales entre el entorno y nuestro aparato perceptivo que nos ponen en posición de representarnos el mundo. El objetivo de su paper es explicar como sujetos irreflexivos e incapaces de dar razones podrían, no obstante, tener un respaldo para creer. El concepto de ‘entrañamiento’ ofrece valor explicativo a situaciones como ésta e incluye desde criaturas no-lingüísticas hasta casos de conocer de seres racionales con un alto grado de instrucción educativa.

La presencia de este entrañamiento en un caso particular no impide que el agente en cuestión –si se trata de un ser racional- pueda tener razones para sostener que ve que pasa un automóvil por el frente. En este punto no hay que confundirse: no es que uno llegue a creer perceptivamente algo mediante un paso inferencial. Las razones para sostener esa creencia son en rigor razones para no desconfiar de lo que vemos. Esto es algo diferente a tener una premisa a partir de la cual inferir el juicio perceptivo. De todas formas a veces Burge parece atribuir a McDowell una concepción inferencialista de la percepción. Pero sigamos. Burge piensa en casos de niños que no cuentan con un curso de epistemología encima y que por tanto no pueden explicar conceptos como ‘razón’, ‘justificación’ o ‘epistemologías bayesianas’. Para casos como esos se les puede atribuir un entrañamiento que funciona como respaldo epistemológico de creencias no-inferenciales. Asimismo esta plataforma de entrañamiento sirve para explicar conductas de algunos animales no-lingüísticos. De este modo el castor puede creer que detrás del arbusto hay un hoyo debido a que media un proceso de entrañamiento que se lo permite. De más está decir que el castor no tiene ni podría tener razones para creer semejante cosa pero desde ya que Burge puede atribuirle un respaldo epistemológico, respaldo que ni McDowell ni nosotros podríamos otorgarle.

Lo que nos interesa destacar es que Burge parte de algo intuitivo. Veamos:

Acuerdo con Sellars en que las razones deben ser proposicionales. Las creencias perceptivas normalmente no están basadas en razones. La transición normativa que va de la percepción a la creencia no es muestra de razonamiento. Si las representaciones perceptivas fueran razones para la creencia perceptiva, estas transiciones deberían contar como razones, pero no lo son. Tales transiciones no son justificaciones en el sentido tradicional. Son elementos normativos en el

entrañamiento a la creencia perceptiva. Las razones son productos de capacidades de un orden cognitivo más alto que las capacidades para las actitudes proposicionales. El sistema perceptivo no produce razones. Produce estados representaciones que entrañan a los individuos a las creencias empíricas. (Burge, 2003: 528)

¿Cómo es posible que alguien tenga garantías de su creencia si no puede acceder a ellas? Precisamente eso propone el externismo epistemológico: que encontramos respaldos o créditos epistemológicos que no cumplen el criterio de accesibilidad al agente involucrado y no obstante explican la conducta doxástica. ¿Por otra parte, cómo es posible que un animal por ejemplo no obstante no tener posibilidades de comprometerse con actitudes proposicionales puedan reconocer una normatividad en la percepción? Para Burge las representaciones tienen un CNC en un sentido –que ya hemos criticado- donde erróneamente se le atribuye al CNC corrección. Hemos argumentado en el capítulo 3 que el CNC es un concepto a fin de cuentas no-cognitivo ya que depende del concepto de información con lo que no podría dar cuenta de la representación ni a fortiori de la normatividad en ningún sentido, al menos si juzgamos la representación y la normatividad como conceptos cognitivos. Pero dejemos este entre paréntesis por el momento.

A favor de Burge uno diría que los animales no-lingüísticos se representan el entorno en alguna medida ya que pueden circular sin inconvenientes a través de él. El problema es suponer que las transiciones de la representación primitiva a ciertas acciones son ya el resultado de una norma tal como él lo hace al considerar la respuesta al entorno como resultado de una “transición normativa”. Si Burge supone que la normatividad abarca tanto conductas de seres racionales como seres no-lingüísticos su posición parece montada sobre una frágil premisa. Lo que yo desearía es que me explicara es cómo la normatividad aparece en la conducta natural de ciertas criaturas regidas por regularidades que no podrían contravenir. Un castor ve un hoyo detrás del arbusto pero no podría razonar que no va a meterse al hoyo y enfrentará la bala de un cazador que lo persigue porque quiere arriesgar un poco. La normatividad exige conciencia de seguir esa norma y por tanto de conceptos. Esta es la diferencia entre atenerse a una regularidad y seguir una norma. Un perro cruzando la calle junto a mí por la senda peatonal comparte la misma conducta aparentemente. Pero en tanto yo sigo una norma él sencillamente acude a mi llamado o responde a alguna señal auditiva proveniente del otro lado de la calle.

Sin embargo, podríamos dejar de lado esta diferencia entre norma y regularidad –la cual hemos tratado en el último capítulo sobre la irreductibilidad de lo normativo. Porque aún antes de discutir la verdad de las premisas del argumento de Burge nos interesa ver la coherencia interna de su posición. Y entonces aquí hay un señalamiento que seguramente ha sido remarcado más de una vez en su planteo. Pensemos en seres racionales que pueden justificar. Alguien que está entrañado a creer que ve pasar un automóvil rojo podría no tener razones para confiar en lo que ve. Pero alguien sí podría tenerlas. Podría como mínimo dudar de lo que ve. Siendo así se presentaría el caso de que alguien esté entrañado a creer algo pero que tenga razones para no creerlo. De esta manera el entrañamiento perceptivo estaría en contra de la racionalidad operativa en el juego de dar y pedir razones. Esta tensión no se sustrae al juicio de Burge. De hecho concede cierto internalismo para enmendar la objeción.

Los humanos ciertamente, y probablemente algunos animales superiores [¿], pueden adquirir razones para no dar crédito a ciertas percepciones en ciertas circunstancias. El entrañamiento se anula si el individuo tiene una creencia garantizada o si es negligente en no tener una creencia garantizada de que la situación es anormal, o de que otros elementos engañosos están en juego. Para tener un entrañamiento el individuo no necesita, sin embargo, tener una creencia garantizada de que los elementos engañosos no están en juego. Ese requisito tornaría inalcanzable el entrañamiento perceptivo a los animales superiores y a los niños pequeños. Es suficiente que el individuo carezca de una razón para evitar confiar en la percepción. (Burge, 2003: 244)

En el caso de tener buenas razones para desconfiar de mis condiciones de percepción el entrañamiento podría anularse. Sin embargo, de acuerdo a Burge, no se precisa de la razón de que no haya elementos engañosos para tener la creencia perceptiva. Esto hace tambalear la garantía externalista que apela a la confiabilidad de la percepción al hacer posible que buenas razones anulen su accionar. De hecho podría darse el caso de que alguien prudentemente desconfíe de su percepción resultando que su percepción en realidad era confiable. Correlativamente podría darse el caso de alguien que no desconfíe de su percepción siendo el caso de que la percepción efectivamente no era exitosa. Estas perplejidades son plausibles por la introducción del entrañamiento a la par de las justificaciones como garantías epistémicas. Creo que más allá de las críticas del

normativismo supuesto por Burge y a su asunción de un CNC para explicar la representación y la normatividad, estas contrariedades son difícilmente defendibles en su esquema. La moraleja se parece a esta: la idea de entañamiento partiendo de la intuición de poder atribuirle representaciones a los animales no lingüísticos cae en la contraintuición de disociar la garantía epistémica del entañamiento, de las buenas razones. Es decir más o menos disociar la percepción de la racionalidad.

De todos modos, acordamos con Burge en que un conceptualismo comprometido con EMjustificatoria no está en buena posición para explicar nuestras creencias no-inferenciales. Acordamos en que nuestras percepciones no justifican las creencias empíricas y desde ya con la idea sellarsiana en que las razones son proposicionales.

## EPILOGO 2

### La pregunta de Dreyfus sobre las acciones irreflexivas

El recientemente fallecido Herbert Dreyfus ha lanzado o puesto en el tapete a propósito de la insistencia de McDowell en el carácter conceptual de toda nuestra vida cognitiva –incluyendo la percepción y toda clase de acciones- una excelente pregunta: “¿todo lo que hacemos es comprensiblemente racional o hay una forma operativa de inteligibilidad en nuestros intercambios corporales –sobre todo aquellos que permiten o aceptan habilidad [*skills*]- con el mundo que caen fuera de nuestras capacidades conceptuales?” (Schear (ed.), 2013: i)<sup>97</sup>.

Reconstruyamos en breve las opciones en disputa y ensayemos una respuesta desde nuestro enfoque sobre los juicios empíricos o no-inferenciales.

En principio Dreyfus tiene puntos de acuerdo con McDowell. Cree que el conceptualismo sirve para explicar algunos tipos de percepción y de acción (Dreyfus, 2013c: 15). Se trata de acciones “intencionales” en el sentido de que se hacen en base a una intención tales como inscribirse en un posgrado de neurociencias antes que en uno de ética o bien de creencias no-inferenciales como ‘Veo que el semáforo está en verde’. Dreyfus, al empujar ambos casos, pone de relieve su acuerdo con EM justificatoria. En líneas generales está bastante a gusto con el modo en que McDowell interpreta los conceptos o competencias conceptuales. En lo que discrepa es en el traslado de esa posición para dar cuenta de toda nuestra vida, de todas nuestras conductas. Ese movimiento totalizador precisamente es lo que conduce al filósofo africano, según se apreciación, al “Mito de la penetrabilidad de lo mental” [*“The myth of the pervasiveness of the mental”*]

El Mito de la penetrabilidad de lo mental –afirma Dreyfus- no es la afirmación de que la actividad conceptual se requiere para algunos tipos de percepción o de acción. Esa afirmación obviamente es verdadera. Nuestras prácticas abiertas a un mundo en el cual, entre otras cosas, las percepciones

---

<sup>97</sup> Joseph Schear es el responsable de la reconstrucción de la pregunta en su introducción al compendio que reúne el intercambio Dreyfus-McDowell y algunas intervenciones.

pueden servir para justificar a los juicios acerca de una realidad independiente y las acciones pueden ser juzgadas en cuanto a si corresponden a los requisitos de la situación actual. McDowell sostiene que para esa relación normativa de la mente y el mundo sea posible la percepción y la acción deben estar penetradas por la conceptualidad (Dreyfus, 2013: 15-16)

Pero acuerdo a Dreyfus hay un aspecto de nuestra accionar, por fuera de la acción intencional y algunos tipos de percepción como los que McDowell vincula con los juicios no-inferenciales,<sup>98</sup> que puede describirse como “enfrentamiento corporizado” [*embodied coping*] o el nivel del “actuar fluidamente” [*acting-in-flow*] o el de las “habilidades de enfrentamiento absorto” que contienen todas las acciones que conforman “*un mundo comprensible [graspable] familiar*” donde somos “absorbidos”, un mundo que se presenta como un “campo de fuerzas [*field of forces*] que desaparece cuando pensamos en él” (Deyfus, id: 16).

Ejemplos de dichas acciones –según sus propios ejemplos- serían, entre otras, abrir una puerta, jugar una partida de ajedrez rápido, permanecer a la distancia apropiada durante una conversación, atrapar un freesbe e incluso las conductas sociales basadas en normas implícitas en base a las cuales, por caso, dividimos roles según los géneros. Sorpresivamente todas esas normas para Dreyfus son de carácter “no conceptual”.

En esta breve enumeración nosotros creemos necesario distinguir entre al menos dos tipos de acciones:

i.a) acciones que aceptan la experticia como jugar al ajedrez rápido o jugar al futbol o cocinar. Estas acciones suponen una instrucción o entramiento específico y no todo el que se aventura a realizarlas llega a hacerlo con éxito.

ii.a) acciones de la vida ordinaria como abrir una puerta, ponerse la gorra, atrapar un freesbe, subir un árbol, saltar, andar en bicicleta o chasquear los dedos. Estas son actividades que no aceptan la experticia.

---

<sup>98</sup> Ya hemos desestimado el rol explicativo para el conocimiento de una instancia previa al juicio a lo largo del doctorado. Aquí nos interesa responder al desafío de Dreyfus desde nuestro enfoque. La apelación a McDowell aquí será crítica en buena medida y con cierta concesión a Dreyfus.

iii a) Conductas socialmente establecidas respecto a lo femenino o masculino. Estas conductas debido a que son normativas, tal como el propio Dreyfus lo reconoce, quedan fuera de la posibilidad de considerarse noconceptuales.

Así que nos concentremos sobre todo en (ia) y (iia) donde no hay una respuesta fácil a la pregunta por el estatus de estas clases de comportamiento

¿Cómo responde al desafío McDowell? Previsiblemente responde que todas nuestras conductas en tanto seres racionales están penetradas por conceptos tanto estas conductas de intercambios corporales como la más sesuda exposición de un argumento.

Dreyfus, en cambio, afirma algo distinto. Su argumento es el siguiente: si consideramos que los conceptos permean las conductas como acciones intencionales y creencias no-inferenciales justificadas por la percepción, siempre que haya conceptos éstos figuran en el marco de un acto deliberado. Hay conductas que son resultado de esa “deliberación”. Así un juicio es resultado de una deliberación, de una razón y ciertas acciones intencionales se las describe como requiriendo razones para actuar. Tomando en cuenta esto, las acciones de enfrentamiento absorto con el mundo o las acciones que se desarrollan en el marco de un juego que requieren inmediatez y una capacidad de reacción rápida, no puede encuadrarse dentro de ese marco conceptualista. Por lo que las conductas del nivel de “enfrentamiento corporizado” han de basarse en “habilidades noconceptuales” (Dreyfus, 2013: 353).

Estas ‘habilidades noconceptuales’ sobre las que pone el ojo Dreyfus nos abren a un mundo que solicita nuestro comportamiento corporal más allá de estos casos de juegos (ia). Este “mundo comprensiblemente familiar” solicita que nuestro cuerpo se posicione y actúe de maneras determinadas. Respecto de estas acciones yo las realizo -como diríamos ordinariamente- sin pensar. En un sentido no abro la puerta *porque* la veo cerrada, sencillamente abro la puerta como parte de un tipo de comportamiento incorporado punto por punto irreflexivo. Según Dreyfus esto prueba que “no somos animales racionales full-time” (354). Sólo lo somos al formular juicios empíricos o realizar acciones en base a una intención.

De acuerdo a esta perspectiva, el grado de penetrabilidad conceptual que McDowell atribuye a nuestra vida para es excesivo de modo que, según Dreyfus, las conductas (i-ii) caen dentro de un ámbito donde no intervienen competencias conceptuales y por tanto están condicionadas habilidades noconceptuales. Mi representación al dar un cruce de frente en el partido de fútbol no sería conceptual en la medida en que no puedo decir que lo haya hecho por tal o cual razón ni que haya estado empleando proposiciones que contengan los conceptos ‘pase de frente’.

En definitiva el Mito de la preeminencia de lo mental, en el cual caería McDowell sostiene que nunca podríamos tener un trato ‘irreflexivo’ con el mundo ya que todo el tiempo mi percepción se presentaría como la base o razón para una acción posible. Toda acción que involucre la percepción –y como toda acción *supuestamente* lo hace para McDowell- estaría precedida de un acto de deliberación que inesperadamente interrumpiría la acción (cómo si alguien me alcanzara una lapicera y me pidiera firmar un cheque que trae en la mano en medio de una maratón en la que corro). Como se dan acciones irreflexivas todo el tiempo por tanto el conceptualismo del contenido perceptivo que propone el EM forma parte de un Mito al menos para estos casos de irrenunciable relevancia en nuestra vida diaria. El Mito es efecto de trasladar un modelo que funciona bien para acciones puntuales a la totalidad de nuestra vida. Dado que la crítica de Dreyfus no cuestiona los puntos criticados por nosotros no nos interesa saber si tiene una interpretación adecuada de McDowell sino de responder al desafío que propuso al propio McDowell.

### **Dreyfus-McDowell y un mismo error**

¿Cuáles son los argumentos de McDowell para explicar las conductas de actuar fluidamente al menos para (ia-ii)? En primera instancia le contesta a Dreyfus con una ponencia que tiene el gracioso título de “¿Qué mito?” (McDowell, 2007b) y que más tarde da como resultado la acusación de que en realidad hay un McDowell que es sólo de Dreyfus y que sostiene en efecto que la mente supone un yo alejado de las posibilidades de actuar o de “estar en el mundo” de manera irreflexiva. Así Dreyfus inventa un Mito propio



en el que caería su versión de McDowell: “el mito de la mente como alejada” [“the Myth of Mind as Detached”] (McDowell, 2013c: 41)

Dreyfus asume, y piensa que acepto, que si lo mental [*mindedness*] informa a la experiencia, el sujeto tiene una relación contemplativa y alejada de la relación con el mundo que ella experimenta, y que si lo mental informa la acción, el agente tiene una relación de monitoreo alejada de lo que está haciendo. Pero esta asunción de que lo mental implica alejamiento no ajusta con lo que quiero decir cuando digo que lo mental es penetrante [*pervasive*]. Acuerdo con Dreyfus en que si la afirmación se entiende de esta forma debería ser rechazada por mítica. No deberíamos pretender encontrar un yo alejado en todas nuestras percepciones y acciones (ibidem)

McDowell rechaza esta atribución al conceder que una concepción completa acerca de nuestra vida de seres racionales debe incluir el enfrentamiento absorto y el actuar fluidamente. Sin embargo discrepa con Dreyfus en que ciertas acciones sean un logro racional porque están anteceditas de deliberación, lo cual involucra que haya un ‘yo’ que preceda a cada movimiento que hagamos en nuestra vida cotidiana. McDowell rechaza esta interpretación y explica cómo llegar a juzgar a las acciones como un logro racional es un proceso totalmente distinto.

Esta supuesta conexión de racionalidad con alejamiento es particularmente negativa en el caso de la acción. El involucramiento de la racionalidad en la acción humana, en mi perspectiva, no es resultado de agregar ‘yo pienso’ a las representaciones de las acciones propias. Eso ajustaría con una instancia alejada, contemplativa podría decir de monitoreo [*monitoring*] hacia las acciones propias, pero esa no es mi perspectiva. La auto-conciencia en la acción es práctica y no teórica. Es un asunto de un ‘Yo actúo’ [*I do*] antes que un ‘Yo pienso’. Y el ‘Yo actúo’ no es una representación agregada a las representaciones, como Kant piensa que es el ‘Yo pienso’. Concebir la acción en términos de ‘Yo actúo’ es un modo de registrar el carácter esencialmente de primera persona de la realización de las capacidades prácticas racionales que significa actuar. La presencia del ‘Yo actúo’ en una consideración filosófica de la acción marca la forma distintiva de un tipo de fenómeno, como la presencia del ‘Yo pienso’, de forma que como mínimo es capaz de acompañar las presentaciones en la consideración de la conciencia empírica de Kant (McDowell, 2007:349)

Habiendo rechazado la atribución de Dreyfus pasa a explicar algunas acciones contempladas en su objeción. Toma concretamente el caso del ajedrecista de partidas rápidas. En relación a este caso brinda el siguiente argumento: si bien durante la actuación

el jugador actúa frenéticamente su experticia se mide si puede dar razones de lo que hizo. Es decir que si bien podría conceder que en el momento no está presa de ningún razonamiento sí podría cuando eventualmente lo interrumpimos relatar su actuación en términos de razones para actuar.

La entronización [*absorption*] del maestro de ajedrez no le impide conocer lo que está haciendo como una instancia de auto-conocimiento que caracteriza a un agente. Es verdad, y para algunos propósitos sería importante enfatizar, que si uno lo obliga a decir qué entonces es lo que sabe, en respuesta a la pregunta ‘¿Qué estás haciendo?’ uno rompería la fluidez [*the flow*]. Si tiene sólo un segundo para la siguiente movida, no tiene tiempo de responder al requerimiento de una expresión de su auto-conocimiento en hacer su actual jugada. Pero él tiene ese auto-conocimiento, aún cuando quede inexpresado y aún cuando él explícitamente no piense en su contenido –como él no lo hace, a menos que la fluidez se rompa.

Luego continúa:

Al precio de romper la fluidez, el puede decir sin vacilar, sin ninguna necesidad de reflexión o investigación, lo que está haciendo –ciertamente no al nivel de, por ejemplo, ‘Estoy moviendo este peon’-, y quizás tampoco al nivel de traer en un contexto más ampliamente intencional, como en ‘yo estoy amenazando la Reina de mi oponente’. Doy por descontado que él no está diciendo esas cosas, que no está más que actuando fluidamente. Pero si dijera esas cosas, daría expresión a un conocimiento que ya tenía cuando estaba actuando fluidamente. *El autoconocimiento que esos dichos expresan no aparece sólo cuando se expresan*. Y, como la forma en que los dichos salgan a la luz, lo que es conocido en un caso de conocimiento de este tipo es una instancia del ‘Yo actúo’ (énfasis propio) (McDowell, 2013c: 46).

La explicación de McDowell cuenta con una aparente tensión. Las expresiones “Pero él tiene ese auto-conocimiento, [...] aún cuando él explícitamente no piense en su contenido” y “Pero si el dijera esas cosas [i.e. si explicara lo que hace después del luego], él daría expresión a un conocimiento que ya tenía cuando estaba actuando fluidamente” amenazan no ser del todo coherentes. Aquí una aclaración sobre el adverbio de modo ‘explícitamente’ podría resolver la posición y hacerla más próxima a una posición que consideramos correcta: que el jugador actualiza un conocimiento *mientras* realiza el juego. Si ‘explícitamente’ significa que involucra la exteriorización de un juicio e implícitamente, por tanto, es un tipo juicio que el sujeto no exterioriza, entonces sí. De lo contrario el

interrogante obvio es ¿el maestro de ajedrez tenía o no tenía acceso al contenido *mientras* actuaba? ¿Puede decirse que su acción es un caso de conocimiento aún sosteniendo que no piense en un contenido? ¿Cómo alguien sólo podría pensar en el contenido que guía su acción sólo después de la acción?

Decidamos esta ambigüedad a favor de McDowell y digamos que se inclina por pensar –lo cual yo creo que se corresponde con su postura- que la conducta del maestro es racional porque el maestro puede dar cuenta, luego, de lo que hace. Su argumento sería que si se le piden razones al jugador sobre lo que hace este podría darlas. Sin embargo pensemos en el caso de un gran maestro que llegado a cierto punto por razones incidentales, por una promesa por caso, haya decidido no hablar o no emitir palabra alguna ni poner por escrito ninguno de sus pensamientos. Este ajedrecista silencioso podría participar de torneos y ganarlos cientos de veces. Ser un especialista inclusive en la disciplina de ajedrez rápido pero no podría cumplir el requisito de dar razones de los movimientos que hace. ¿Diríamos por eso que su actividad no depende de conceptos?

Profundicemos este punto. Habitualmente hay jugadores habilidosos que no pueden explicar demasiado bien cómo juegan o al menos no con el grado de creatividad que demuestran mientras juegan. Complementariamente hay personas que hacen de la observación del juego su oficio y no obstante ello, puestos a jugar, demuestran un dominio mediocre de la técnica. Ambas situaciones desafían el argumento mcdowelliano. Pues alguien que no puede dar razones de lo que hace podría ser un eximio ajedrecista o futbolista. Alguien que puede relatar con precisión una jugada en términos de razones podría requerir de muchísima preparación para competir con alguien que tenga un manejo promedio del juego.

Esta crítica no tiene por qué conducirnos a pensar que las habilidades del ajedrecista o del futbolista son noconceptuales tal como lo hace Dreyfus. Un camino diferente precisa no tanto del abandono de la tesis EM justificatoria cuanto una aclaración respecto de la representación y de su vínculo con las acciones que nos parece que profundiza nuestro enfoque acerca de los juicios empíricos.

El hecho de que alguien desarrolle actividades con una probada habilidad significa que su entrenamiento lo ha llevado a entronizar competencias conceptuales. La explicación de la posibilidad de esas acciones está en el ejercicio efectivo de juicios. Prueba de ello es que, con más o menos locuacidad, el jugador en cuestión puede decir por qué hizo lo que hizo. La rapidez de las inferencias que realiza mientras actúa es debido a su experticia como jugador pero no a que en la acción una vez aprendida, la incidencia de conceptos desaparezca mágicamente. ¿Cómo sería una posición en donde las habilidades estén presentes en una primera instancia pero después no? No decimos que las creencias estén en un lugar escondidas sino que la conducta debe ser signo de la presencia de juicios que la guían. *Nunca dejamos de hacer juicios en las acciones habilidosas aún cuando no exteriorizamos esos juicios.*

En cuanto a las acciones ordinarias (iib) ellas evidentemente son noconceptuales. Nos referimos a casos como el de mantener una distancia con quien charlo. Tales acciones no están sometidas a normas y por ende son irreflexivas. No hay un modo correcto o incorrecto de hacerlas y además cosas como atrapar un fresbe, trepar un árbol o manipular ciertos utensilios es algo que hacen los animales sin lenguaje sin dificultades.

Ahora bien, en los casos (ib) la conducta es compleja. Durante un partido de fútbol o una partida de ajedrez hay movimientos que también carecen de corrección. Esto obliga a reconocer que, en esos contextos, intervienen conductas basadas tanto en competencias conceptuales como en habilidades noconceptuales como, en este último caso, retornar unos metros después de malograr el ataque, o correr a la par de un compañero mientras se lleva la pelota o rascarse la pierna. Tales conductas, en el medio de habilidades conceptuales, cuentan con el rasgo de no ajustarse a normas, con lo que no podrían juzgarse conceptuales. Esto no quita que de buenas a primeras el jugador no esté presto a deliberar ágilmente: al dar un pase, al desprenderse de la marca, al cabecear o al mover la torre o el alfil. Estas acciones, en contraste con la numeración previa, solo son comprensibles en base a una norma; de hecho por eso tales acciones se entrenan con especialistas en técnica de fútbol o con especialistas del ajedrez.

Creemos que McDowell sí elimina la tensión referida puede dar cuenta de las acciones (ia). Sin embargo hay críticas sobre su planteo mismo que le recaen, de acuerdo a nuestro punto de vista, tanto como a Dreyfus. En cuanto a la postura de Dreyfus si nuestros argumentos no le bastaran para disuadirlo que acciones que aceptan la experticia depende mayormente de conceptos, hay un detalle grueso que éste no podría explicar en su idea de que tales acciones dependen de habilidades noconceptuales. Y el error es el mismo al de McDowell: sospechan que la expresión de los conceptos sólo es explícita en su verbalización. Veamos como teje su error; esta vez es el contexto precedente a la realización de las acciones en donde hay presencia de conceptos y como resultado de la entronización desaparecen los conceptos:

Parecería un argumento para la penetrabilidad de la conceptualidad que con frecuencia tenemos que emplear conceptos para encontrar el camino [*find our way about*] en una situación poco familiar. Pero, como en una ciudad poco familiar, tenemos que empezar a encontrar nuestro camino usando conceptos, pero nuestra situación gradualmente comienza a tener sentido para nosotros en un sentido noconceptual cuando aprendemos a movernos en ella. Una vez que nuestra situación se vuelve familiar nuestras disposiciones habilidosas responden directamente a las solicitudes de las affordances<sup>99</sup> relevantes. Es más, una vez que el concepto se adquiere, los conceptos empleados al aprender la habilidad no necesitan jugar ningún rol posterior. *No es siquiera necesario que para aprender una práctica uno necesite haber sido conciente de los conceptos relevantes. Nuestra habilidad para actuar normalmente se extrae con frecuencia imitando las autoridades sin que los conceptos jueguen un rol conciente* (énfasis propio) (Dreyfus, 2013: 19).

Dreyfus separa tajantemente entre el aprendizaje o ejercicio de conceptos y su incorporación. Una vez que los incorporamos, desde su punto de vista, entonces ya no

---

<sup>99</sup> La noción de 'Affordances' es propuesta por el psicólogo James Gibson (1904-1979) de manera sistemática en (Gibson, 1979). Las *affordances* –el término es un neologismo y puede traducirse como "ofrecimiento"– son posibilidades de acción provistas por las cosas. Ejemplo: veo un árbol caído y el árbol *affords* – ofrece– sentarse. El objeto de esa percepción es una *affordance*. Las *affordances* se perciben. Una intuición de sentido común nos dice que percibimos el árbol y la acción es algo que hacemos y no el contenido de nuestra percepción. La idea de *affordance* desafía esta intuición. No tanto su mentor cuanto los usos del concepto de *affordances* es un ejemplo de reducción de conductas normativas a conductas brutaamente causales. Pero bien que podríamos adscribir a ella bajo ciertas condiciones para describir conductas dependientes de habilidades conceptuales como las de (iia) y algunos casos mezclados con conductas conceptuales de (ia) –v.g festejar un gol.

actuamos en base a ellos. Incluso piensa que el aprendizaje mediante observación de por sí no es conceptual sino “imitativo”. Esta posición nos parece totalmente contraintuitiva e inverosímil. Si bien el aprendizaje de ciertas competencias conceptuales no es lo mismo que su ejercicio, ya que posiblemente al aprender un concepto uno pida aclaraciones o delibere antes de actuar o emitir un juicio, llegados a un punto incorporar conceptos es desarrollar la experticia misma. La incorporación de conceptos, contrariamente a lo que piensa Dreyfus, es el máximo logro del aprendizaje y no tiene una retirada o vuelta atrás. Al dominar una habilidad podemos seguirla perfeccionando pero ya no la perdemos como tal.

Si alguien objetase que defendemos que el agente habilidoso se dice a sí mismo qué hacer mientras lo hace estoy dispuesto a asumir esto como un dato. Más estrambótico me parece comprometerme con lo de Dreyfus: que aún cuando alguien aprenda lo que hace mediante juicios en el momento en lo que hace no pueda decirse que sus habilidades sean conceptuales. Más estrambótico me parece comprometerme con lo de McDowell: aún cuando alguien pueda dar cuenta de cómo hace lo que hace no puede decirse que haya vínculos con el contenido mientras realiza su acción.

Por el contrario, en el momento de actuar *en base* a una representación siempre hay actividad inferencial y por tanto juicios. Así funciona nuestra destreza conceptual en casos (ia) si bien a veces se mezclan acciones que dependen de habilidades conceptuales como atarse los cordones.

Para cerrar, distingamos tres preguntas que involucra la pregunta desafiante de Dreyfus:

i) ¿a qué llamamos conductas irreflexivas?

Se trata de conductas no normativas como las de (iia) que no aceptan experticia. No obstante eso, en actividades que aceptan experticia puede haber acciones que no dependen de habilidades conceptuales y que son irrelevantes para describir la conducta general de quien las realiza.

(ii) ¿Hay habilidades que puedan considerarse noconceptuales?

Claramente. Allí donde no hay corrección hay habilidades noconceptuales en juego, en todos los casos (iia) y en algunos puntos del desarrollo de acciones (ia). Si tomamos en cuenta que toda representación depende de conceptos, estas acciones no es que estarían condicionadas por un tipo de protorepresentación que es incomparable al tipo de representación necesario en conductas reflexivas como la formulación de juicios o la acción intencional; sino que en ellas la percepción no juega un rol relevante ya que no preciso actualizar juicio alguno durante su concreción. No es, por tanto, que en ellas la percepción carezca de carácter representacional. ¿Podría colocarme la gorra o atrapar un freesbe sin tener una representación? Parece que no, pero por otra parte, esa representación no parece condicionar la acción. La acción puede reducirse a términos puramente no-normativos y es lógico porque lo que estamos concediendo es que la acción depende de habilidades noconceptuales. Esto no es lo mismo a decir que la percepción en algún caso tenga contenido noconceptual.

(iii) ¿El hecho de que alguien no formule juicios externamente significa que no actúe en base a juicios?

No. Lo que prueba ese hecho es que estamos frente a conductas no discursivas pero si podemos describir la conducta de alguien, en tercera persona, como actuando en base a creencias y él mismo puede dar cuenta de su propia conducta de esa forma y por tanto atribuir a otros creencias del mismo modo, cabe concluir que el agente está actuando en base a juicios y por tanto asumiendo compromisos inferenciales. Sin inferencias no podría no sólo contar lo que hace o aprender algo que quiera hacer, sino que *no sería capaz de llevarlo efectivamente a cabo*.

Dos aclaraciones finales. ¿Qué sucede con el caso de las distracciones o casos de duermevela que sostuvimos que están determinados por el carácter conceptual de la percepción? Antes que nada, no debíamos llamarlo un tipo de acción apropiada a la discusión ya que el desafío de Dreyfus es sobre acciones que involucran el cuerpo o cierta intervención concreta mediante movimientos corporales. Con lo que el caso excede el desafío. No obstante eso, es pertinente dar una respuesta. ¿Por qué si en definitiva ponerse

una gorra depende de una actividad noconceptual la distracción debería mantener el carácter conceptual de la experiencia? La respuesta, en primer lugar, es que la percepción no habilita acciones irreflexivas como (ia) –en ciertos casos- y (iib). La distracción puede romperse de buenas a primeras mediante la percatación de que me golpean la puerta lo cual ya sería la actualización de un juicio y ya no podría considerarse una continuidad de la distracción. Pero para el caso de las acciones que dependen de habilidades noconceptuales la percepción no habilita juicio alguno ya que no hay un vínculo entre ésta y una conducta normativa por delante. Una vez que el jugador se reincorpora al juego ya las habilidades noconceptuales han quedado atrás y la representación de la experiencia a través de juicios es clave para poder convertir goles o hacer buenas jugadas. Sin embargo, es un caso completamente diferente al de la distracción o duermevela. No podría describir la acción de distraerme sin sostener que me represento el mundo de manera compleja. Por el contrario no hace falta comprometerme con un juicio para decir que me he puesto una gorra. Tal vez eso sí: no deberíamos llamar a la distracción un caso de conducta irreflexiva. Sería conveniente reservar este término para acciones dependientes de habilidades noconceptuales. La distracción o el duermevela serían acciones nojudicativas pero conceptuales. No podría describirlas sin suponer que en ellas me estoy representando el mundo de maneras alternativas aún sin actualizar un juicio. Las conductas irreflexivas dependen en cambio de habilidades noconceptuales. Repetimos: esto no se equipara a decir que la experiencia tenga contenido noconceptual (lo cual no aceptamos bajo ningún aspecto). Decimos que las acciones son noconceptuales o dependen de habilidades noconceptuales. Siempre podré decir –mediante un juicio- qué me representaba en un momento x por más distraído que esté y esto prueba la preeminencia del carácter conceptual de nuestra experiencia. Al decir de Sellars “(...) podemos tener un conocimiento directo (no inferencial) de un hecho pasado que no hayamos conceptualizado<sup>100</sup> cuando nos fuese presente” (Sellars, W, 1956: n 13).<sup>101</sup> Una manera de resumir nuestro punto de vista aquí es que en tanto puede haber acciones noconceptuales no puede haber un contenido noconceptual de la experiencia. La experiencia representa siempre ya sea porque en la mayoría de los casos adquirimos un conocimiento sensorial ya

---

<sup>100</sup> Entiendo que Sellars cuando emplea ‘conceptualizar’ se equipara a ‘juzgar’.

<sup>101</sup> Esta nota está omitida en la versión de EPM.



sea porque se dan casos muy puntuales donde la percepción habilita o bien porque siempre cabe la posibilidad de traer de la memoria un acontecimiento que no habíamos conceptualizado –no habíamos actualizado en un juicio- antes como lo indica Sellars.

La última aclaración respecto de la competencia lingüística que exige una posición como la nuestra. Si la comprensión de conceptos en nuestra vida involucrara siempre una articulación en términos de razones muchos de nosotros quedaríamos fuera del criterio de racionalidad la mayor parte del tiempo. Pero eso no quiere decir que la práctica no nos permita jugar mejor el juego de dar y pedir razones. En un sentido sustancial nos diferenciamos del resto de los seres vivos por la racionalidad pero entre los seres racionales puede hablarse de seres más y menos racionales. Lograr mayor racionalidad nos hace jugadores más competentes. Si no prestamos atención a los compromisos seremos jugadores limitados lo cual siempre trae complicaciones. A veces una atribución de creencia incorrecta es la diferencia entre la vida y la muerte o, menos tremendamente, entre un conflicto y la serenidad.

## BIBLIOGRAFÍA

En algunos casos colocamos la fecha de publicación de la edición a la que accedemos a continuación de la fecha de publicación original, dividiéndolas con un signo de barra (/).

Agüero, G. 2003. *Signos vitales, hacia una comprensión normativa de la mente y el lenguaje*. Córdoba: Editorial Universitas.

Arendt, H. 1995/2005. *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.

Austin, J. 1948. "Other minds" en 1979. *Philosophical Papers*. Oxford: Oxford University Press.

Austin, J. 1962. *Sense and sensibilia*. London, Oxford, New York: Oxford University Press.

Ayers, M. 2004. "Sense experience, concepts, and content, objections to Davidson and McDowell" In R. Schumacher (ed.). *Perception and Reality: From Descartes to the Present*, Paderborn: Mentis, 239-262.

Berkeley, T. 1710/2002. *Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. Project Gutenberg License, First Posted March 7, 2002.

Bermudez, J. 1995. "Nonconceptual content: From perceptual experience to subpersonal computational states". *Mind and Language*, 10: 333–369.

Bermudez, J. 2003. *Thinking Without Words*. New York: Oxford University Press.

Bermudez, J. 2007. "What is at stake in the debate about nonconceptual content?". *Philosophical Perspectives*, 21(1): 55–72.

Bermúdez, J. and Cahen, A., 2015. "Nonconceptual Mental Content". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/content-nonconceptual/>>Acceded, 6 de Febrero 2017.

Bernstein, J. 2002. "Re-enchanting nature" en N. Smith (Comp.). (2002) *Reading John McDowell. On Mind and World*. Routledge, London, 217-245.

BonJour, L. 1985. *The structure of empirical knowledge*. Cambridge, Mass. and London England: Harvard University Press.

BonJour, L. 2010. "Recent Work on the Internalism-Externalism Controversy", en J. Dancy, E. Sosa y M Steup (eds.) *A Companion to Epistemology*. Singapore: Blackwell.

- Bouveresse, J. 1996. *La demande philosophique*. Paris: Éditions de l'éclat.
- Brandom, R. 1994/ 2001. *Hacerlo explícito*. Barcelona: Herder.
- Brandom, R. 2000/2002. *La articulación de las razones*, Madrid: Siglo, XXI.
- Brandom, R. 2001. "Non-inferencial knowledge, perceptual experience and secondary qualities. Placing McDowell's empiricism" en N. Smith (Comp.) (2002) *Reading John McDowell. On Mind and World*. Routledge, London 92-105.
- Brandom, R. 2010. "Conceptual content y discursive practice". *New perspectives on concepts*. Amsterdam and New York: Radopi: 13-35.
- Brewer, B. 2002. "Précis of Perception and Reason, and response to commentator" (Michael Ayers). *Philosophical Books*, 43(1): 1-4, 18- 22.
- Brewer, B. 2005. "Perceptual experience has conceptual content". In E. Sosa and M. Steup (eds.) (2005) *Contemporary Debates in Epistemology*. Oxford: Blackwell, 217-230.
- Brewer, B. 2011. "Perception and Content". In J. Lindgaard (comp.) (2011) *John McDowell. Norm, experience and Nature*, Uk, Usa, Australia: Blackwell, 15-31.
- Bubner, R. 2002. "Bildung and second nature". En N. Smith (Comp.) (2002) *Reading John McDowell. On Mind and World*. Routledge, London, 209-216.
- Burge, T. 2003. "Perceptual entitlement", *Philosophy and phenomenological research*, vol. 67, (3) 503-548.
- Caracciolo, R. 2013. "El problema de los hechos en la justificación de sentencias". *Isonomía*, 38, 13-34.
- Cavell, S. 1979/2003. *Reinvindicaciones de razón*. Madrid: Síntesis.
- Chomsky, N. 1965. *Aspects of the theory of syntax*. Cambridge, Mass.: MIT.
- Collins, A. 1998. "Beastly experience". *Philosophy and Phenomenological Research*, 58 (2), 375-80.
- Crane, T. 1988. "The waterfall illusion". *Analysis*, 48: 142-147.
- Crane, T. 1992. "The nonconceptual content of experience". In T. Crane (Ed.). *The Contents of Experience*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Crane, T. 2008. "Is perception a propositional attitude?". En *The Philosophical Quarterly*, vol 59 (236), 452-469.

Dancy, J. 1983. "Ethical Particularism and Morally Relevant Properties". *Mind* 92, 530–47.

Dancy, J. 1993. *Moral Reasons*. Oxford: Blackwell.

Dancy, J. 2000. *Practical Reality*. Oxford: Oxford University Press.

Davidson, D. 1970. "Mental events" en E. Lepore & K. Ludwig (Eds.) 2006. *The essential Davidson*. Oxford: Oxford University Press, 105-118.

Davidson, D. 1973. "Radical interpretation" en E. Lepore & K. Ludwig (Eds.) 2006. *The essential Davidson*. Oxford: Oxford University Press, 184-195.

Davidson, D. 1974. "On the very idea of a conceptual scheme". E. Lepore & K. Ludwig (Eds.) 2006. *The essential Davidson*. Oxford: Oxford University Press, 196-208.

Davidson, D. 1983. "A coherence theory of truth and interpretation". En E. Lepore & K. Ludwig (Eds.), *The essential Davidson*. Oxford: Oxford University Press, 225-237.

Davidson, D. 1999. "Reply to John McDowell". In L. Hans (comp) *The philosophy of Donald Davidson*. Chicago and La Salle Illianois: Southern Illianois University. 105-107.

Davison, D. 1992. *Mente, mundo y acción* (introducción: Carlos Moya). Barcelona: Paidós.

Davison, D. 2003. "Responses to Barry Stroud, Tyler Burge and John McDowell" *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. LXVII (3), 691-699.

Davison, D. 2003b. *Subjetivo, objetivo, intersubjetivo*, Madrid: Cátedra.

De Caro. M. (ed.) 2010. *Naturalism and normativity*. New York: Columbia University Press.

De Caro, M. & Macarthur D. 2004. *Naturalism in question*. Cambridge Mass, London England: Harvard University Press.

De Caro, M. y Ferraris, M. 2012. *Bentornata realtà. Il nuovo realismo in discussione*. A cura di Mario de Caro e Maurizio Ferraris, Torino: Eudinadi.

De Vries, W. & Tripplet, T. 2000. *Reading Wilfrid's Sellars 'Empiricism and the Philosophy of Mind'*. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.

De Vries, W. 2005. *Wilfrid Sellars*. Trowbidge: Acumen.

De Vries, W. 2011. "Sellars vs. McDowell on the structure of sensory consciousness". *Diametros*, 27, 47-63.

DeBellis, M. 2005. "Conceptual and nonconceptual modes of perception" in *Postgraduate Journal of Aesthetics*, 2 (2), 45-61.

Deeken, A.; Halbig, C.; Quante M. 2000. "Secondary qualities or second nature –which reality for values?". In M. Willaschek (2000). *Reason and nature. Lecture and colloquium in Münster*. Münster: Berlag, 81-90.

Di Francesco, M. "Realismo mentale, naturalismo e scienza cognitiva". En De Caro, M. e Ferraris (eds.) (2012) *Bentornata realtà*. Torino: Eudinadi, 207-225.

Dreyfus, H. 2013. "The myth of the pervasiveness of the mental". In J. Schear (ed.). *Mind, reason and being-the-world. The Dreyfus-McDowell debate*. New York: Routledge, 15-40.

Dummett, M. 1981. "Meaning and understanding" en (1981) *The interpretation of Frege's Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 74-82.

Dummett, M. 1993. *Origins of analytical philosophy*, Oxford: Oxford University Press.

Evans, G., 1982. *The Varieties of Reference*. Oxford: Oxford University Press.

Faigenbaum, G. 2000. *Conversaciones con John Searle*. Libros en red.

Fink, H. 2008. "Three sorts of naturalism". En G. Linkgaard (ed.) (2008) *John McDowell. Experience, norm and nature*, Singapore: Blackwell Publishing, 52-71.

Friedman, M. 2002, "Exorcising the philosophical tradition", en N. Smith, (Comp.) (2002) *Reading John McDowell. On Mind and World*. Routledge, London, 25-57.

Fodor, J. 1995. "Encounters with trees". En *London Review of Books*. Vol. 17 (8), 10-11.

Fodor, J. 1998. *Concepts. Where cognitive sciences went wrong*. Clarendon Press: Oxford.

Frege, G. (1892/1986) "Sobre sentido y referencia". En (1986) *Estudios sobre semántica*, Barcelona: Orbis, 51-86.

Frege, G. 1918-1919/1996. "Pensamiento". En M. Valdés (Compilación, selección y traducción) *Pensamiento y lenguaje. Problemas en la atribución de actitudes proposicionales*. México: UNAM, 23-48.

Gibson, J. 1979/1986. *The ecological approach to visual perception*. New York: Taylor and Francis Group.

- Goldman, A. 1979. "What Is Justified Belief?" in (2012) *Reliabilism and Contemporary Epistemology*. New York: Oxford University Press, 29–49.
- Greenberg S.; Willaschek, M. 2000. "Is McDowell confronted with an antinomy of freedom and nature?". En M. Willaschek (2000) *Reason and nature. Lecture and colloquium in Münster*. Münster: Berlag, 51-54.
- Gubelij, M.; Link, S.; Müller, P.; & Osburg, G. 2000. "Nature and second nature in McDowell's *Mind and World*". En M. Willaschek (2000) *Reason and nature. Lecture and colloquium in Münster*. Münster: Berlag, 41-50.
- Gupta, A. 2006. *Empiricism and experience*. New York: Oxford University Press.
- Haack, S. 1978/1982. *Filosofía de las lógicas*. Madrid: Cátedra.
- Haack, S. 1993/1997. *Evidencia e investigación*. Madrid: Técno.
- Hacking, I. 1975/9. *¿Por qué el lenguaje importa a la filosofía?* (Trad.: Eduardo Rabossi). Buenos Aires: Sudamericana.
- Hacking, I. 1983/1997. *Representing and intervening*. New York: Cambridge University Press.
- Haddock, A. & McPherson, F. 2008. *Disjunctivism. Perception, action and knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- Halbig, C. 2008. "Varieties of nature in Hegel and McDowell". En J. Linkgaard (ed.) (2008) *John McDowell. Experience, norm and nature*, Singapore: Blackwell Publishing, 72-91.
- Heck, R. G. 2000. "Nonconceptual content and the space of reasons". *Philosophical Review*, 109, 483–523.
- Jedan, C. 2000. "Nature or natures? Notes on the concept of second nature in John McDowell's *Mind and world*". In M. Willaschek (2000). *Reason and nature. Lecture and colloquium in Münster*. Münster: Berlag, 69-72.
- Kalpokus, D. 2017. "Experience and justification. Revisiting McDowell's empiricism". *Erkenn*, 82: 715-738.
- Kalpokus, D. en prensa. "Percepción y mentes animales". *Revista de Filosofía*. Acceso por Academia.edu, Octubre 2017.
- Kant, I. 1772/2012. "Cartas a Marcus Hertz". *Estudios de Filosofía*, 10, 165-172.
- Kelly, S. D. 2001. "Demonstrative concepts and experience". In *The Philosophical Review*, 110(3): 397–420.

- Kuhn, T. 1959. "The essential tension: tradition and innovation in scientific research". In (1977) *The essential tension*, Chicago and London: Chicago University Press, 225-239.
- Kuhn, T. 1962/2006. *La estructura de las revoluciones científicas*, México, D.F.: FCE.
- Hempel, C. 1965/1996. *La explicación científica. Estudios sobre filosofía de la ciencia*. Barcelona: Paidós.
- Kojeve, A. 1947. *Introduction a la lecture de Hegel*, Paris: Gallimard.
- Kripke, S. 1981. *Wittgenstein on rules and private language*. Cambridge: Basic Blackwell.
- Lindgaard, J. 2011. "Introduction". In J. Lindgaard (comp.) (2011) *John McDowell. Norm, experience and Nature*, Uk, Usa, Australia: Blackwell, ix-xxiii.
- Mackie, J. 1977. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin.
- Maher, C. 2013. *The Pittsburgh school of philosophy*. New York & London: Routledge.
- McDonald, G. 2006. "The two natures: another dogma?" In C. McDonald and G. McDonald. (eds.) (2006) *McDowell and his critics*. Singapore: Blackwell Publishing, 222-235.
- McDowell, J. 1978. "Are moral requirements hypothetical imperatives". In (1998) *Mind Value and Reality*. Massachusetts and London: Harvard University Press, 77-94.
- McDowell, J. 1979. "Virtue and Reason". In (1998) *Mind, value and reality*. Massachusetts and London: Harvard University Press, 50-73.
- McDowell, J. 1981. "Non cognitivism and rule following". In (1998) *Mind, value and reality*. Massachusetts and London: Harvard University Press, 198-215.
- McDowell, J. 1982. "Criteria, defeasibility and knowledge". In (1998) *Meaning, knowledge and reality*. Massachusetts and London: Harvard University Press, 369-394.
- McDowell J. 1984. "Wittgenstein. On following a rule" (originalmente publicado en *Synthese*: 38. pp. 325-363). In J. McDowell (1998) *Mind, value and reality*. Massachusetts and London: Harvard University Press, 221-262.
- McDowell, J. 1985. "Values and secondary qualities". In (1998) *Mind, value and reality*. Massachusetts and London: Harvard University Press, 131-150.

McDowell J. 1991. "Intentionality and interiority in Wittgenstein". In (1998) *Mind, value and reality*. Massachusetts and London: Harvard University Press, 297-321.

McDowell, J. 1994/6. *Mind and World*. Cambridge Mass: Harvard University Press.

McDowell, J. 1995. "Might there be external reasons". In (1998) *Mind, value and reality*. Massachusetts and London: Harvard University Press, 95-112.

McDowell, J. 1996. "Two sorts of naturalism". In (1998) *Mind, value and reality*. Massachusetts and London: Harvard University Press, 167-197.

McDowell, J. 1998. "Having the world in view" [Woodbridge Lectures at Columbia University in 1997]. In (2009) *Having the world in view. Essays on Kant, Hegel and Sellars*, Cambridge, Mass. and London England: Harvard University Press, 1-44.

McDowell, J. 1998b. "Putnam. On Mind and meaning". In (1998) *Meaning, knowledge and reality*. Cambridge, Mass. and London England: Harvard University Press, 275-291.

McDowell, J. 1999. "Naturalism in philosophy of mind". In (2009) *The engaged intellect*, Cambridge, Mass. and London England: Harvard University Press, 257-275.

McDowell, J. 1999b. "Scheme-content dualism and empiricism". En (2009) *The engaged intellect. Philosophical Essays*, Cambridge Mass & London: Harvard University Press, 115-133.

McDowell, J. 2000. "Experiencing the world". In M. Willaschek (ed.) (2000). *Reason and nature. Lecture and colloquium in Münster*, Münster: Berlag, 3-19.

McDowell, J. 2000b. "Responses". In M. Willaschek (2000). *Reason and nature. Lecture and colloquium in Münster*, Münster: Berlag, 91-114.

McDowell, J. 2000c. "Towards rehabilitating objectivity". In R. Brandom (ed.) (2000) *Rorty and his critics*, Malden Mass: Blackwell, 109-123.

McDowell, J. 2001. "Meaning and intentionality in Wittgenstein's later philosophy", (originalmente publicado en *L'idealismo di Hegel come Radicalizzazione di Kant*, *Iride* Vol XIV (34), Dicembre, Novembre 2001, 1414-1459). In (1998) *Mind value and reality*. Massachusetts and London: Harvard University Press, 263-278.

McDowell, J. 2002. "Responses". In N. Smith (Comp.) (2002) *Reading John McDowell. On Mind and World*. Routledge: London, 269-305.

McDowell, J. 2003. *Mente y mundo* [Trad. De Miguel Angel Quintanilla], Salamanca: Sígueme.



- McDowell, J. 2006. "Conceptual capacities in perception". In (2009) *Having the world in view*, Cambridge, Mass. and London England: Harvard University Press, 127-144.
- McDowell, J. 2006b. "Responses". In C. McDonald and G. McDonald (eds.) (2006) *McDowell and his critics*, Singapore: Blackwell Publishing, 235-39.
- McDowell, J. 2007. "Response to Dreyfus," *Inquiry* 50, 4, 366-70.
- McDowell, J. 2007b. "What Myth?" *Inquiry* 50, 4, 338-51.
- McDowell, J. 2008. "Avoiding the myth of the Given". In (2009) *Having the world in view* *Essays on Kant, Hegel and Sellars*. Cambridge, Mass. and London England: Harvard University Press, 256-265.
- McDowell, J. 2008b. "Responses", en J. Linkgaard (ed.) (2008) *John McDowell. Experience, norm and nature*, Singapore: Blackwell Publishing, 200-240.
- McDowell, J. 2009. "Motivating inferencialism. Comments on chapter 2 of *Making It explicit*". In (2009) *The engaged intellect*, Cambridge, Mass. and London England: Harvard University Press, 288-307.
- McDowell, J. 2011. "Perception as a capacity for Knowledge", Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press (se trata de The Aquinas Lecture 2011 realizada el 27 de Febrero de 2011 en la Universidad de Marquette).
- McDowell, J. 2013. (UCD - University College Dublin) "Can cognitive science determine epistemology?", 9 mayo de 2013, [archivo de video] recuperado el 29 de Mayo de 2016 de <https://www.youtube.com/watch?v=m8y8673RmII>.
- McDowell, J. 2013b. (UCD - University College Dublin) "Are the senses silent?" 9 mayo de 2013, [archivo de video] recuperado el 29 de Mayo de 2016 de <https://www.youtube.com/watch?v=fBQHEGg5JSO>.
- McDowell, J. 2013c. "The myth of the mind as detached" en J. Scheer (ed.). *Mind, reason and being-the-world. The Dreyfus-McDowell debate*. New York: Routledge, 41- 58.
- McNaughton, D. 1998. *Moral Vision*. Oxford: Blackwell.
- Miller, A. & Wright C. 2002. *Rule following and meaning*. Acumen Publishing Limited, Chesham.
- Navarro, P. 2014. "Hechos y normas aplicables. Comentarios en torno de una propuesta de Ricardo Caracciolo". *Isonomía*, 40, 147-159.

- Oakeshott, M. 1933. *Experience and its modes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Olive, L. 2004. "El marco del mito". *Signos filosóficos*, vol. 6 (11), 35-51
- Peacocke, C. 1983. *Sense and Content*. Oxford: Oxford University Press.
- Peacocke, C. 1986. "Analogue content". *Proceedings of the Aristotelian Society*, 60, 1–17.
- Peacocke, C. 1989 "Perceptual content". In J. Almog, J. Perry, and H. Wettstein (Eds.), (1989) *Themes from Kaplan*, New York: Oxford University Press.
- Peacocke, C. 1992. *A Study of Concepts*. Cambridge MA: MIT Press.
- Peacocke, C. 1994. "Nonconceptual content: Kinds, rationales and relations". *Mind and Language*, 9, 419–429.
- Peacocke, C. 1998. "Nonconceptual content defended". *Philosophy and Phenomenological Research*, 58, 381–388.
- Peacocke, C. 2001. "Does perception have a nonconceptual content?". *Journal of Philosophy*. 98, 239–264.
- Pelaez, A. 2013. "Espacio, movimiento y contenido no conceptual en la filosofía de la experiencia de Kant". *Signos filosóficos*, XV, 45-69.
- Pereira Gandarillas, F. 2016. "Las nuevas intuiciones conceptuales de John McDowell", *Revista Universum*, 31 (1), 229-249.
- Perez, D., Español, S. Skidelsky, L., Minervino R. 2010. *Conceptos, debates contemporáneos en filosofía y psicología*. Buenos Aires: Catálogos.
- Popper, K. 1959/ 2002. *The Logic of Scientific Discovery*, Nueva York & Londres: Routledge Classics.
- Putnam, H. 1981. *Reason, truth and history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Putnam, H. 1997. *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.
- Putnam, H. 2002. "McDowell's mind and McDowell's world". In N. Smith (ed.) (2002) *Reading McDowell. On Mind and World*. London and New York, Routledge, 174-190.
- Putnam, H. 2003/2013. *Ética sin ontología*, Barcelona: Alpha Decay.

Putnam, H. 2013. American philosopher. "Putnam on Rorty, Dewey, Davidson and Truth" 18 de diciembre 2013 [archivo de video] recuperado el 02 de diciembre de 2016 de <https://www.youtube.com/watch?v=bHhdx3vPTgk>.

Quine, W. 1953/61- 63. *From a logical point of view*. New York: Harper and Row.

Quine, W. 1960/2013. *Word and object*, Mass: MIT Press.

Quine, W. 1969. Replies, in "Conventionalism and the indeterminacy of translation". In 1969/1975. D. Davidson y J. Hintikka, *Words and objections. Essays on the work of W.V. Quine*, Boston: D. Reidel Publishing, 315-319.

Rescher, N. 1973. *The Coherence Theory of Truth*- Oxford: Oxford University Press.

Rescher, N. 1974. "Foundationalism, coherentism, and the idea of cognitive systematization". *The Journal of Philosophy*, 71 (19), 695-708.

Rescher, N. 2010. *Epistemology. An introduction to the theory of knowledge*. Albany: State University of New York.

Raftopoulos, A. 2009. *Cognition and perception*. Cambridge, Mass, London: MIT Press.

Raftopoulos, A. and Müller, V. 2006. "The phenomenal content of experience". *Mind and Language*, 21(2), 187-219.

Rouse, J. 2007. "Social Practices and normativity". *Philosophy of the social sciences*, 37 (1), 1-11.

Rorty, R. 1998. "La idea de una responsabilidad humana hacia el mundo: la versión del empirismo de McDowell". En 1998/2000, *Escritos filosóficos 3, Verdad y Progreso*, Barcelona y Buenos Aires: Paidós, 183-201.

Ryle, G. 1949/2009. *The concept of mind*, London and New York: Routledge.

Satne, G. 2005. *El argumento escéptico: de Wittgenstein a Kripke*, Buenos Aires: Grama.

Scheer, J. (ed.). 2013. *Mind, reason and being-the-world. The Dreyfus-McDowell debate*. New York: Routledge.

Searle, J. 1994. *The rediscovery of mind*. Cambridge, Mass: MIT Press.

Searle, J. 2004. *Mind. A brief introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Sedivy, S. 2006. "Nonconceptual epicycles". *European Review of Philosophy*, 6, 31-64.

Sedivy, S. 1996. "Must conceptually informed perceptual experience involve non-conceptual content?". *Canadian Journal of Philosophy*, 26, 413–431.

Sellars, W. 1953/1997. "Empiricism and the philosophy of mind" (with an introduction by Richard Rorty and a Study Guide by Robert Brandom) Cambridge Mass, London England: Harvard University Press.

Sellars, W. 1956. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. In *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. I, H. Feigl & M. Scriven (Eds.), Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 253–329.

Siegel, S. 2015. "Epistemic charge". *Proceedings of the Aristotelian Society* (ed. Matthew Soteriou), vol. CXV, 136 session, issue 3, 4-24.

Strawson, P. (1985/ 2003) *Escepticismo y naturalismo*. Madrid: Antonio Machado.

Sosa, E. 1997. "The mythology of the given". In *The History of Philosophy Quarterly*, 14, 275- 86.

Soames, S. 2003. *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Strawson, 1992/1997. *Análisis y metafísica*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.

Strawson, P. 1966. *The bounds of sense. An essay on Kant's Critique of pure reason*. London: Methuen and Co.

Stroll, A. 2000. *Twentieth-Century Analytic Philosophy*. New York: Columbia University Press.

Stroud, B. 1965. "Conventionalism and the indeterminacy of translation", en D. Davidson y J. Hintikka, 1969/1975, *Words and objections. Essays on the work of W.V. Quine*, Boston :D. Reidel Publishing, pp. 82-96.

Stroud, B. 2002. "Sense-experience and the grounding of thought". In N. Smith (2002) *Reading McDowell. On Mind and World*, London and New York: Routledge, 79-91.

Thornton, T. 2004. *John McDowell*. Series Philosophy Now, McGill-Queen University Press. Montreal & Kingston, Ithaca.

Travis, C. 2004. "The silence of senses". In (2013) *Perception. Essays after Frege*. United Kingdom: Oxford. 23-57.

Tye, M. 2006. "Nonconceptual content, richness, and fineness of grain". In T. Szabo and J. Hawthorne (eds.). *Perceptual Experience*, Oxford: Oxford University Press.

Urmson, J. 1981. *El análisis filosófico*, Barcelona: Ariel.

Willaschek, M. 2000. *Reason and nature. Lecture and colloquium in Münster*. Münster: Berlag.

Wedgwood, R. 2007. *The nature of normativity*, Oxford: Clarendon Press.

Wittgenstein, L. 1953/ 1988. *Investigaciones filosóficas*. México: UNED.

Wittgenstein, L. 1958/ 1993. *Cuadernos azul y marrón*. Buenos Aires y Barcelona: Planeta De-Agostini

Wright, C. 1980. *Wittgenstein on foundations of mathematics*. London: Duckworth.

Wright, C. 1989. "Wittgenstein's rule-following considerations and the central project of theoretical linguistics". In A. George (ed.) (1989) *Reflections on Chomsky*, Oxford and New York: Basil Blackwell.

Wright, C. 1992. *Truth and objectivity*. Cambridge: Harvard University Press.

Wright, C. 1996 "Human nature?" & "Postscript". In N. Smith (Comp.) (2002) *Reading John McDowell. On Mind and World*. Routledge, London, 140-159 & 160-173.

Wright, C. 2001. *Rails to Infinity*. Cambridge: Massachussets, Harvard.

Wright, C. 2001b. "Postscript to chapter 8" Smith, N. (Comp.) 2002. *Reading John McDowell. On Mind and World*. Routledge, London, 160-173.

Wright, C. 2002. "What is Wittgenstein's point in the rule-following discussion?". Draft for Further discussion Boghossian/Horwich *Language and Mind* seminar, NYU. 2002, from: [www.nyu.edu/uses/dept/philo/courses/rules/papers/Wright.pdf](http://www.nyu.edu/uses/dept/philo/courses/rules/papers/Wright.pdf)

Wright, C. 2007. "Rule-Following without reasons: Wittgenstein's quietism and the constitutive question". *Ratio (New series)* 10, 481-502.